FILOSOFÍA DE DAMAS Y MORAL MASCULINA

URSULA PIA JAUCH

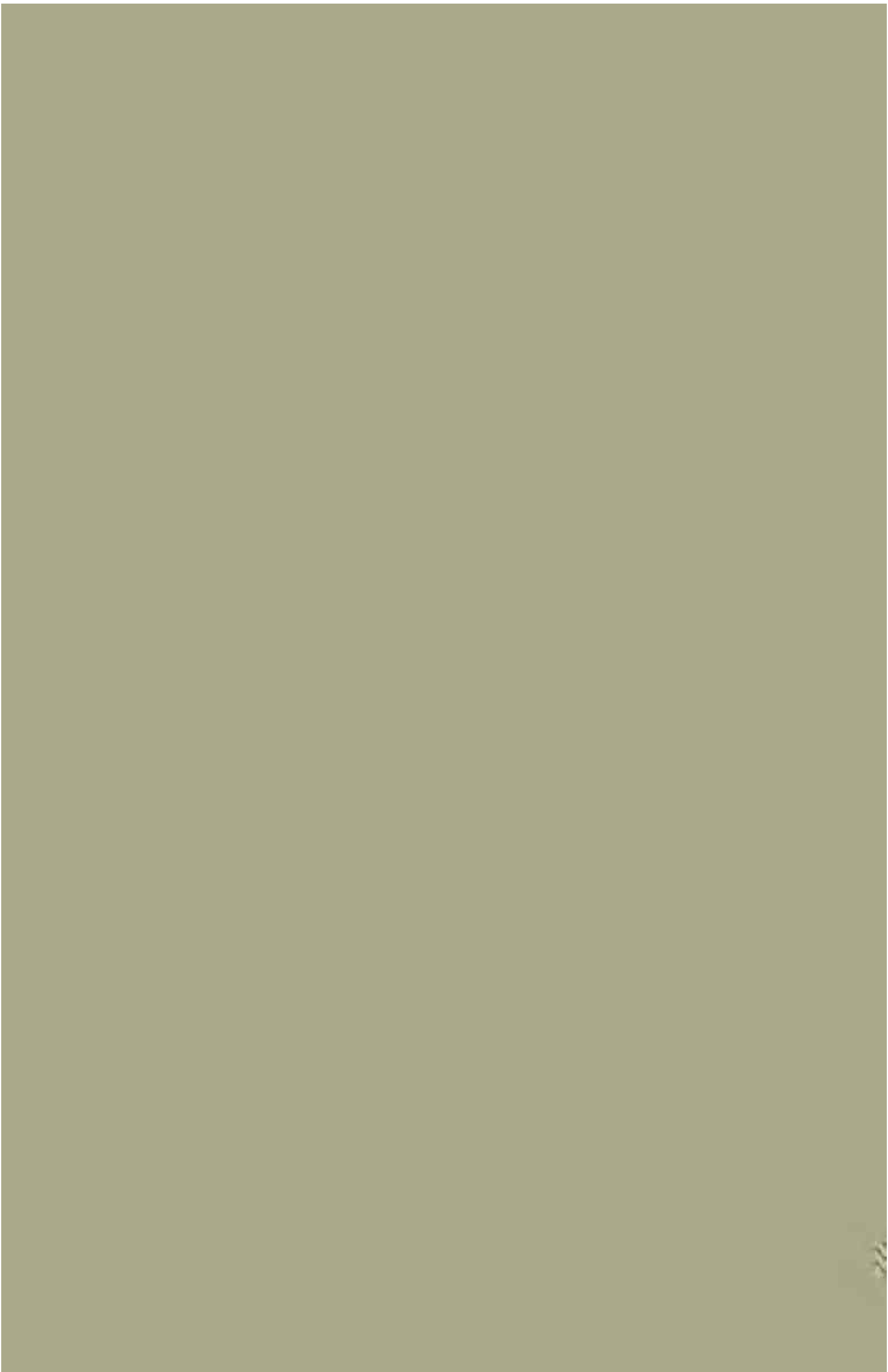
F I L O S O F Í A D E

D A M A S Y M O R A L

M A S C U L I N A

U R S U L A

P I A J A U C H

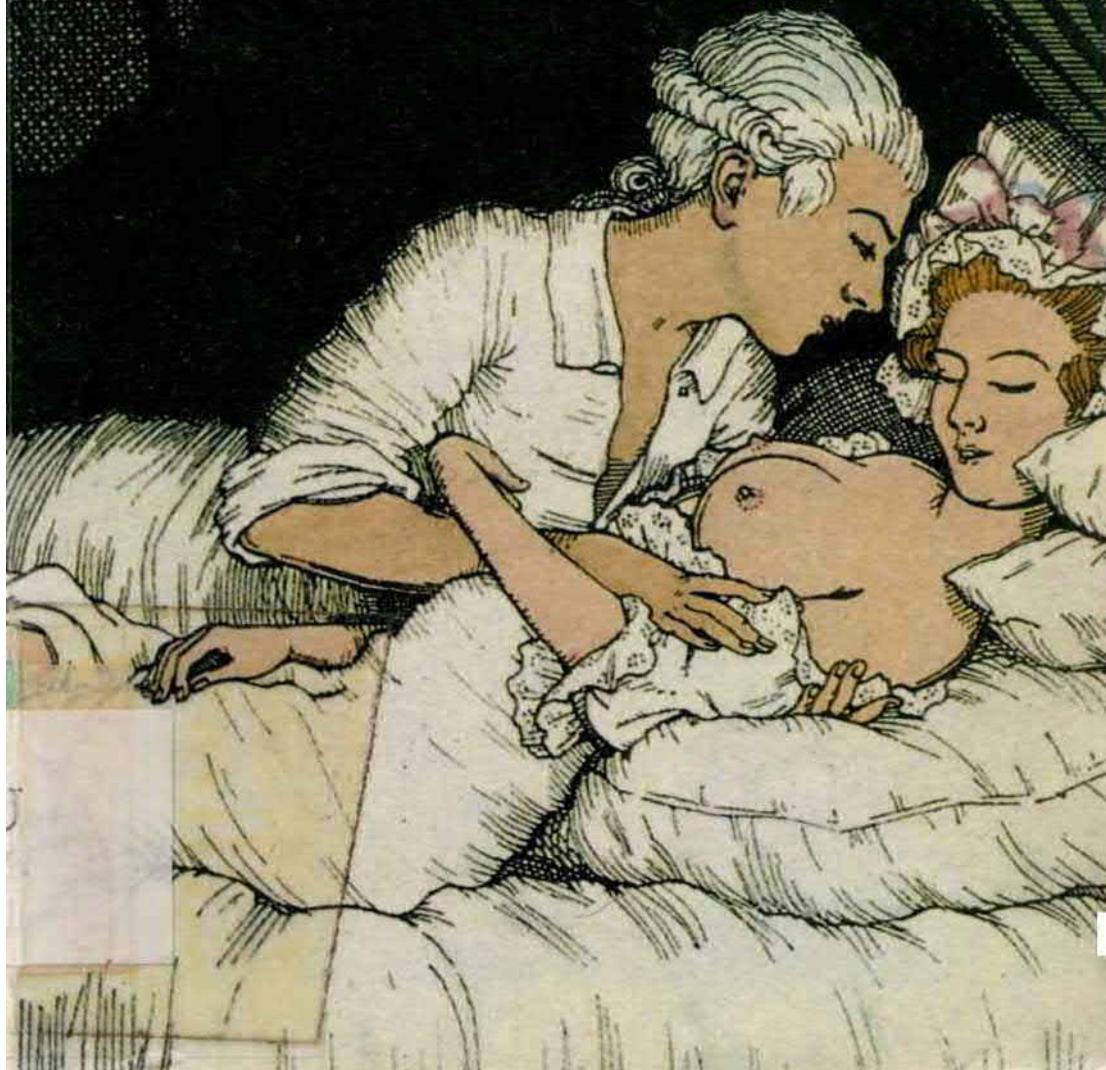




Ursula Pia Jauch

Filosofía de damas y moral masculina

Alianza Universidad



Ursula Pia Jauch

Filosofía de damas y moral masculina

Del Abad de Gérard al Marqués de Sade
Un ensayo sobre la razón ingeniosa

Versión española
de Luisa Posada Kubissa

Alianza
Editorial

Ursula Pia Jauch

Filosofía de damas

y moral masculina

Del Abad de Gérard al Marqués de Sade

Un ensayo sobre la razón ingeniosa

Versión española

de Luisa Posada Kubissa

Alianza

Editorial

Título original: *Damenphilosophie & Männermoral Von Abbé de Gérard bis Marquis de Sade Ein Versuch über die lächelnde Vernunft*

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 741 66 00
ISBN: 84-206-2808-5
Depósito legal: M. 5.212-1995
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19; 28007 Madrid
Impreso en Lavel. Los Llanos.
C/ Gran Canaria, 12. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

Título original: *Damenphifosophie & Mánnermoral VonAbbéde G irará bis M arquis de Sade Ein Versuch über die láchelnde Vernunfl*

Calle Juan Ignacio Lúea de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 741 66 00

ISBN: 84-206-2808-5

Depósito legal: M. 5.212-1995

Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.

Catalina Suárez, 19; 28007 Madrid

Impreso en Lavel. Los Llanos.

C í Gran Canaria, 12. Humanes (Madrid) Printed in Spain

ÍNDICE

ÍNDICE

g

Indice

índice

Y cómo os aburrirían vuestros hombres e, incluso, os repugnarían, si estuvieseis condenadas a ser tan sólo un ser racional, erudito y científico, y a tratar siempre con filósofos.

NINON DE LENCLOS

Y cómo os aburrirían vuestros hombres e, incluso, os repugnarían, si estuvieseis condenadas a ser tan sólo un ser racional, erudito y científico, y a tratar siempre con filósofos.

Ni non de Lenclos

Prólogo

en el que se explica por qué hay que devolverle la ironía a la filosofía, seguido de una breve observación acerca de las penas y alegrías al escribir este modesto tratado; todo ello secundado, a su vez, de «Tristram Shandy», de una dedicatoria y de los agradecimientos oportunos.

Estimada lectora, querido lector: Seguramente esperan ustedes una aguda y profunda explicación filosófica de la empresa aquí anunciada con tan altisonantes encabezamientos, títulos y promesas. Pero, sean ustedes más abiertos: ¿Acaso es necesario volver a entonar una elegía por el declinar de la risa filosófica, o por la actual ausencia de ironía conceptual? ¿Tal vez hay que seguir manteniendo el luto por la debilidad de las mentes actuales, el pobre espíritu filosófico reinante y, en fin, la pusilanimidad intelectual? ¿Y quién se da por satisfecho con la salida fácil de parcelar la actividad intelectual? ¿Quién podría sentirse cómodo entre los anfiteatros abarrotados, la quisquillosa burocracia y las miles de «comidillas» organizativas, y dedicarse con ilusión y humor a los matices tornasolados, al alegre sinsentido, a las irónicas historias de sucesos menores o insignificantes en el campo de la filosofía?

Pero, apreciado lector, estimada lectora: no querría aburrirles con una ristra de quejas a ustedes, que también padecen la carga de esa razón calculadora. Y aquellos entre ustedes que no pertenecen a la especie académica, no tienen por qué malhumorarse por las cuestionables historias que cuentan en las universidades. Al fin y al cabo estoy muy lejos de escribir un capítulo más sobre la actual «Metafísica atrabiliaria». En fin: recordemos al catedrático de Filosofía Christian Thomasius y su colérico grito de guerra: «¡Contra la pedantería!»;

P r ó l o g o

en el que se explica por qué hay que devolverle la ironía a la filosofía, seguido de una breve observación acerca de las penas y alegrías a l escribir este modesto tratado; todo ello secundado, a su vez, de «Tristram Shandy», de una dedicatoria y de los agradecimientos oportunos.

Estimada lectora, querido lector: Seguramente esperan ustedes una aguda y profunda explicación filosófica de la empresa aquí* anunciada con tan altisonantes encabezamientos, títulos y promesas. Pero, sean ustedes más abiertos: ¿Acaso es necesario volver a entonar una elegía por el declinar de la risa filosófica, o por la actual ausencia de ironía conceptual? ¿Tal vez hay que seguir manteniendo el luto por la debilidad de las mentes actuales, el pobre espíritu filosófico reinante y, en fin, la pusilanimidad intelectual? ¿Y quién se da por satisfecho con la salida fácil de parcelar la actividad intelectual? ¿Quién podría sentirse cómodo entre los anfiteatros abarrotados, la quisquillosa burocracia y las miles de «comidillas» organizativas, y dedicarse con ilusión y humor a los matices tornasolados, al alegre sinsentido, a las irónicas historias de sucesos menores o insignificantes en el campo de la filosofía?

Pero, apreciado lector, estimada lectora: no querría aburrirles con una ristra de quejas a ustedes, que también padecen la carga de esa razón calculadora. Y aquellos entre ustedes que no pertenecen a la especie académica, no tienen por qué malhumorarse por las cuestionables historias que cuentan en las universidades. Al fin y al cabo estoy muy lejos de escribir un capítulo más sobre la actual «Metafísica atrabiliaria». En fin: recordemos al catedrático de Filosofía Christian Thomasius y su colérico grito de guerra: «¡Contra la pedantería!»; 13

acordémonos de Ninon de Lenclos y su *horror rationis* ante un «ser tan sólo racional». Y recordemos finalmente —aunque con cierto distanciamiento— al gran Señor Hegel, que descendió del caballo del espíritu del mundo hasta nosotros (pobre y frívola infancia de la humanidad) y prometió devolver al pensamiento su ironía. Pero, con el corazón en la mano: aun cuando el sabio Señor Hegel recopilara la astucia de la razón para su gabinete espiritual de rarezas, las grandes narraciones de la filosofía han permanecido en su mayoría plagadas de promesas y de hábiles trucos dialécticos, que se presentan a las damas «Astucia e Ironía» como una buena introducción en el ámbito del pensar. La astucia, la ilusión y la risa todavía hoy permanecen como espectadores, y no partícipes, en la oferta de las cabezas pensantes.

Que faire? ¿Qué se puede hacer? Quizá actuar *como si* esto no fuera así desde hace tiempo; *como si* un malintencionado rumor hubiera hecho de la filosofía un arte excesivamente serio; *como si* de noche, cuando todo está oscuro y las estrellas titilan en el cielo, las burlas especulativas de la Marquesa de G*** acerca de la posibilidad de otros mundos estuvieran aún vigentes. Al menos ésta ha sido mi experiencia: una fase totalmente adormecida, ligada con una duda creciente sobre el formato de la razón actual, me ha llevado a atrapar el hilo de Fontenelle y a seguir hilándolo por textos fantásticos. Estimado lector, apreciada lectora: no dudo de su modo de ver la vida. Aun así, concédanme el pequeño favor de tirar o regalar este libro de inmediato si no siente placer por la ironía y no tiene interés alguno por los entresijos ocasionales del ser. Mas, si desean seguirme: ¡adelante!

Dos observaciones previas: *primera y breve:* mi filosofía de damas no es una burla. *Segunda:* y, sin embargo, sí puede que se burle y confronte el profundo pensamiento global masculino con algunos contraejemplos. Me atengo, sin embargo, a las normas académicas de reseñar y citar. Aun así, no pondría tanto el acento sobre los méritos del saber, sino «*plaire, un tout petit peu instruire et surtout: faire sourire la raison*»; esto es todo lo que pretendo.

Pero, ¿para qué un prólogo?: si el libro agrada, se lee; y en caso contrario no tengo particular interés en que se lea. Y espero que se me permita ahora, en lugar de disertar sobre la «Crítica al prólogo», ceder la palabra a un buen amigo; a saber: al incomparable Señor Laurence Sterne, alias el *Caballero Tristram Shandy*, quien, al comien-

1*1

Filosofía de damas y moral masculina

acordémonos de Ni non de Léñelos y su *horror rationis* ante un

«ser tan sólo racional». Y recordemos finalmente —aunque con cierto distanciamiento— al gran Señor Hegel, que descendió del caballo del espíritu del mundo hasta nosotros (pobre y frívola infancia de la humanidad) y prometió devolver al pensamiento su ironía. Pero, con el corazón en la mano: aun cuando el sabio Señor Hegel recopilara la astucia de la razón para su gabinete espiritual de rarezas, las grandes narraciones de la filosofía han permanecido en su mayoría plagadas de promesas y de hábiles trucos dialécticos, que se presentan a las damas «Astucia e Ironía» como una buena introducción en el ámbito del pensar. La astucia, la ilusión y la risa todavía hoy permanecen como espectadores, y no partícipes, en la oferta de las cabezas pensantes.

Que /aire? ¿Qué se puede hacer? Quizá actuar *como si* esto no fuera así desde hace tiempo; *como si* un malintencionado rumor hubiera hecho de la filosofía un arte excesivamente serio; *como si* de noche, cuando todo está oscuro y las estrellas titilan en el cielo, las burlas especulativas de la Marquesa de G * * * acerca de la posibilidad de otros mundos estuvieran aún vigentes. Al menos ésta ha sido mi experiencia: una fase totalmente adormecida, ligada con una duda creciente sobre el formato de la razón actual, me ha llevado a atrapar el hilo de Fontenelle y a seguir hilándolo por textos fantásticos. Estimado lector, apreciada lectora: no dudo de su modo de ver la vida. Aun así, concédanme el pequeño favor de tirar o regalar este libro de inmediato si no siente placer por la ironía y no tiene interés alguno por los entresijos ocasionales del ser. Mas, si desean seguirme: ¡adelante!

Dos observaciones previas: *primera y breve:* mi filosofía de damas no es una burla. *Segunda:* y, sin embargo, sí puede que se burle y confronte el profundo pensamiento global masculino con algunos

contraejemplos. Me atengo, sin embargo, a las normas académicas de rese

ñar y citar. Aun así, no pondría tanto el acento sobre los méritos del saber, sino *«plaire, un tout petit peu instruiré et surtout: iaire sourire la mi-son»1,* esto es todo lo que pretendo.

Pero, ¿para qué un prólogo?: si el libro agrada, se lee; y en caso contrario no tengo particular interés en que se lea. Y espero que se me permita ahora, en lugar de disertar sobre la «Crítica al prólogo», ceder la palabra a un buen amigo; a saber: al incomparable Señor Laurence Sterne, alias el *Caballero Tristram Sbandy,* quien, al comien

zo de su narración biográfica, instruye al señor Pitt de la siguente guisa:

Yo le ruego humildemente, Sir, que concedáis a este libro el honor de llevarlo con vos al campo (no que le concedáis vuestra protección, pues debe protegerse por sí mismo); he de suponer que os haga sonreir, o imaginarme que ahuyente vuestras aflicciones por un momento —ello me haría sentirme tan orgulloso como un ministro de Estado— quizá mucho más que ninguno (mejorando lo presente) de quien haya leído u oído hablar.

Apreciada lectora: más que al honorable Mr. Pitt, esta dedicatoria compete a las damas R***, G***, S***, B***, J***, A***, M*** y naturalmente a la lectora desconocida, a la que tengo el honor de elevar aquí a la categoría de Marquesa de X***. Y, sin afán de denigrarla, apreciada R***, permítame una dedicatoria muy personal de este humilde tratado a Rahel Ursina, la muchacha más desenvuelta de todo el mundo.

* * *

Lógicamente, los libros no caen de los árboles. Un sentido y enorme agradecimiento a todas aquellas amables personas que, a la hora de escribir, escarbar, investigar, o en momentos de incertidumbre, supieron mantener vivos la ilusión y el humor, los fortalecieron y me dieron el coraje necesario para seguir. Y a la persona que más quiero*, le agradezco su paciencia en lo mucho y en lo poco. También mi agradecimiento a quienes acogieron mi permanente búsqueda de datos —trabajo éste de gran importancia: recuperar el tiempo que se pierde en el transcurrir de la maquinaria de la historia—; y que lo hicieron no con una mente estrecha, sino con toda su generosidad. Y, por fin, un guiño agradecido a la sororidad organizada *ad pias causas foeminarum*. Porque, a fin de cuentas, señor Hegel, la astucia de la razón es una virtud «femenina».

URSULA PIA JAUCH

Zúrich, verano de 1990

* En un intraducible juego gráfico, la autora reseña con mayúsculas el nombre de la persona referida [«FReundlichen....gANZen: FRANZ»]. (*N. de la T.*)

zo de su narración biográfica, instruye al señor Pitt de la sígueme guisa:

Yo le ruego humildemente, Sir, que concedáis a este libro el honor de llevarlo con vos al campo (no que le concedáis vuestra protección, pues debe protegerse por sí mismo); he de suponer que os haga sonreír, o imaginarme que ahuyente vuestras aflicciones por un momento —ello me harta sentirme tan orgulloso como un ministro de Estado— quizá mucho más que ninguno (mejorando lo presente) de quien haya leído u oído hablar.

Apreciada lectora: más que al honorable Mr. Pitt, esta dedicatoria compete a las damas R ***, G ***, S ***, B ***, J * * * , A ***, M *** y naturalmente a la lectora desconocida, a la que tengo el honor de elevar aquí a la categoría de Marquesa de X ***. Y, sin afán de denigrarla, apreciada R ***, permítame una dedicatoria muy personal de este humilde tratado a Rahel Ursina, la muchacha más desenvuelta de todo el mundo.

* * *

Lógicamente, los libros no caen de los árboles. Un sentido y enorme agradecimiento a todas aquellas amables personas que, a la hora de escribir, escarbar, investigar, o en momentos de incertidum-bre, supieron mantener vivos la ilusión y el humor, los fortalecieron y me dieron el coraje necesario para seguir. Y a la persona que más quiero*, le agradezco su paciencia en lo mucho y en lo poco. También mi agradecimiento a quienes acogieron mi permanente búsqueda de datos —trabajo éste de gran importancia: recuperar el tiempo que se pierde en el transcurrir de la maquinaria de la historia —; y que lo hicieron no con una mente estrecha, sino con toda su generosidad. Y, por fin, un guiño agradecido a la sororidad

organizada *ad pías causas foemimrum.* Porque, a fin de cuentas, señor Hegel, la astucia de la razón es una virtud «femenina».

Ursula P ía J auch

Zárich, verano de 1990

* En un intraducibie juego gráfico, la autora reseña con mayúsculas el nombre de ia persona referida [«FReundlichen....gANZen: FRANZ»]. (N. *de la T.)*

Primer capítulo

que trata de la «filosofía de damas» como filosofía experimental y propone una relectura de los Entretiens sur la Pluralité des Mondes *de Fontenelle y la Marquesa de G* ***.

En el número de enero de 1686 de la revista *Mercure Galant*, publicación popular en la Francia del siglo XVII, se llama la atención del público lector sobre un acontecimiento feliz en la república de las letras: Bernard de Fontenelle, conocido como el ingenioso autor de *Dialogues des Morts*, ha escrito por fin un nuevo libro que a pesar de su árida materia, la filosofía, ha de ser también del agrado de las amigas del lector galante. Esta curiosa obra comprende unos *Entretiens sur la Pluralité des Mondes* * y, además va dirigida especialmente a las mujeres en forma de diálogo galante [1]. Johann Christoph Gottsched, artífice del rápido éxito de la obra en Alemania, titula su traducción al alemán también como *Gespräche von Mehr als einer Welt zwischen einem Frauenzimmer und einem Gelehrten* **.

Contra el bostezo en la filosofía

La filosofía, el erudito y la dama: en la práctica una de las combinaciones discursivas más explosivas que cabe imaginar. Con ello se da pie a una cita entre las cotidianeidad mundana y la especulación

* [*Entretenimientos sobre la pluralidad de los mundos*].
** [*Diálogos entre una dama y un erudito acerca de la existencia de más de un mundo*].

P r i m e r c a p i t u l o

que trata de la «filosofía de damas» como filosofía experimental y propone una relectura de los Entretiens sur la Pluralité des Mondes *de Fontenelle y la Marquesa de G * * * .*

En el número de enero de 1686 de la revista *Mercure Galant,* publicación popular en la Francia del siglo xvn, se llama la atención del público lector sobre un acontecimiento feliz en la república de las letras: Bernard de Fontenelle, conocido como el ingenioso autor de *Dialogues des Morís,* ha escrito por fin un nuevo libro que a pesar de su árida materia, la filosofía, ha de ser también del agrado de las amigas del lector galante. Esta curiosa obra comprende unos *Entretiens sur la Pluralité des Mondes * ** y, además va dirigida especialmente a las mujeres en forma de diálogo galante Johann Christoph Gottsched, artífice del rápido éxito de la obra en Alemania, titula su traducción al alemán también como *Gesprache von Mehr ais einer Welt zwischen einem Frauenzimmer und einem Gelehrten **.*

Contra el bostezo en la filosofía

La filosofía, el erudito y la dama: en la práctica una de las combinaciones discursivas más explosivas que cabe imaginar. Con ello se da pie a una cita entre las cotidianeidad mundana y la especulación

* [*Entretenimientos sobre la pluralidad de los mundos],*

* *[Diálogos entre una dama y un erudito acerca de la existencia de más de un mundo].*

intelectual, cita a la que no podían faltar ni el prejuicio ni el interrogante. Aquí se encuentran la erudición académica y la curiosidad femenina, las tradiciones de pensamiento y las perspectivas cotidianas del «día a día»; también se entrecruzan los «globos-sonda» intelectuales con las líneas maestras de la pedagogía y con la burla renuente. En pocas palabras, se trata de una cita entre un experto del pensar y una filósofa debutante. Como cabría suponer, también sus métodos difieren: saber seguro (masculino) frente a risa, burla, ironía y cuestionamiento (femeninos), estos últimos expresiones de una vacilación que a menudo también hace vacilar.

La cuestión principal será aquí si, por medio de un diálogo galante, se puede transmitir un saber y cuál ha de ser éste. De nuevo hay que remitirse a la reseña del *Mercure Galant*: si se lee entre líneas al comentarista, los nuevos diálogos del Señor Fontenelle constituyen una relevante aportación contra el aburrido bostezar de las ciencias. La Filosofía, la Física y en particular la Astronomía se adaptan aquí al alcance intelectual del *porteé* de las damas; a lo largo de estos diálogos vespertinos sobre la arquitectura del universo, las damas se van instruyendo, sin pedanterías ni fruslerías, acerca de una buena cantidad de principios de la filosofía moral, así como de algunos datos históricos.

Hasta las damas más incultas tienen su propia filosofía. Este método femenino de cuestionar, sin exigir un sello de autencididad clásico-filosófico, puede ser calificado rotundamente, a modo de propuesta, como «filosofía de damas».

Pero el lector del siglo XX (y, aún más, la lectora), curtido en la crítica de la ideología y de los prejuicios, a buen seguro se detendrá de inmediato al llegar aquí para interponer, al menos, dos objeciones: la primera sería que desde la revisión feminista de la historia de la filosofía en el siglo XX sabemos que el alcance intelectual de las damas jamás fue limitado. Y, como segunda objeción, que un diálogo galante entre un marqués y una marquesa, en el marco socialmente privilegiado de un nocturno parque rococó no parece en realidad una manera de revitalizar la filosofía ante un espectro público más amplio e interesado. Dicho brevemente: la «filosofía de damas» parece sospechosa y es prejuzgada, antes incluso de salir a escena.

Sin embargo, dado que las formas actuales de crítica ideológica y del prejuicio tienen un amplio eco en los textos contemporáneos, rogaría que se me pasara por alto indulgentemente abandonar por el

intelectual, cita a la que no podían faltar ni el prejuicio ni el interrogante. Aquí se encuentran la erudición académica y la curiosidad femenina, las tradiciones de pensamiento y las perspectivas cotidianas del «día a día»; también se entrecruzan los «globos-sonda» intelectuales con las líneas maestras de la pedagogía y con la burla renuente.

En pocas palabras, se trata de una cita entre un experto del pensar y una filósofa debutante. Como cabría suponer, también sus métodos difieren: saber seguro (masculino) frente a risa, burla, ironía y cuestio-namiento (femeninos), estos últimos expresiones de una vacilación que a menudo también hace vacilar.

La cuesdón principal será aquí si, por medio de un diálogo galante, se puede transmitir un saber y cuál ha de ser éste. De nuevo hay que remitirse a la reseña del *Mercure Calant.* si se lee entre líneas al comentarista, los nuevos diálogos del Señor Fontenelle constituyen una relevante aportación contra el aburrido bostezar de las ciencias.

La Filosofía, la Física y en particular la Astronomía se adaptan aquí al alcance intelectual del *porteé* de las damas; a lo largo de estos diálogos vespertinos sobre la arquitectura del universo, las damas se van instruyendo, sin pedanterías ni fruslerías, acerca de una buena cantidad de principios de la filosofía moral, así como de algunos datos históricos.

Hasta las damas más incultas tienen su propia filosofía. Este método femenino de cuestionar, sin exigir un sello de autencidad clásico-filosófico, puede ser calificado rotundamente, a modo de propuesta, como «filosofía de damas».

Pero el lector del siglo xx (y, aún más, la lectora), curtido en la crítica de la ideología y de los prejuicios, a buen seguro se detendrá de

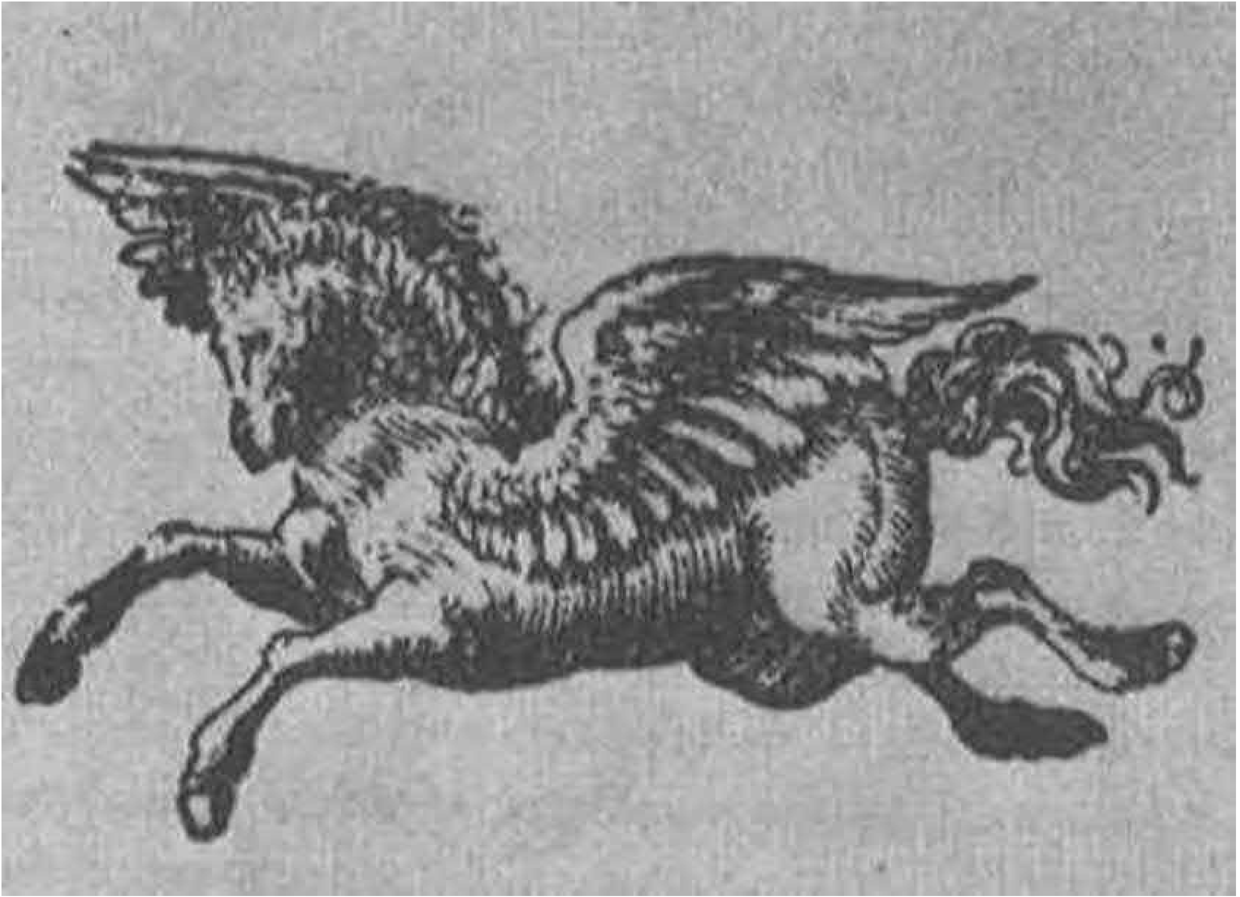
inmediato al llegar aquí para interponer, al menos, dos objeciones: la primera sería que desde la revisión feminista de la historia de la filosofía en el siglo xx sabemos que el alcance intelectual de las damas jamás fue limitado. Y, como segunda objeción, que un diálogo galante entre un marqués y una marquesa, en el marco socialmente privilegiado de un nocturno parque rococó no parece en realidad una manera de revitalizar la filosofía ante un espectro público más amplio e interesado. Dicho brevemente: la «filosofía de damas» parece sospechosa y es prejuzgada, antes incluso de salir a escena.

Sin embargo, dado que las formas actuales de crítica ideológica y del prejuicio tienen un amplio eco en los textos contemporáneos, rogaría que se me pasara por alto indulgentemente abandonar por el

zwischen



Gespräche



* o r t

S cljt alé cittec HEelf

etomt

üftnien* igímmet

u»5 dn «it

SJeleficím.

t „ * « 3 <P33©/

pct) ?íjoma$ Sntfd; / i<$p8*

Ilustración 1

Portada de la primera traducción de los Entretiens sur la Pluralité des Mondes *de Fon teñe lie.*

momento los conocidos argumentos de la crítica feminista. Mi tesis sería sucintamente que la «filosofía de damas» es una forma lúcida e imaginativa de filosofía popular [2]. Y en las «historias de la filosofía de damas» que siguen, me esforzaré por debilitar las posibles y quizá algo precipitadas objeciones, hechas desde la perspectiva actual en su mirada retrospectiva a los debates históricos.

«Filosofía de damas» como filosofía «disfrazada»

Volvamos, pues, a Fontenelle. También desde la perspectiva histórica de 1686 se sostiene un discurso que hoy tampoco nos resulta desconocido. El argumento del escéptico suena como sigue: sería de gran provecho que las mujeres fueran confrontadas con una especie de filosofía cotidiana en aquellos aspectos en los que les fuera de evidente utilidad práctica. Pero, ¿acaso ha de ser tal materia intelectual precisamente la más compleja, la filosofía? Y, además: ¿no supondría ello abrir la puerta a una filosofía «de salón», mediocre y sólo a medias erudita? Este crítico escéptico de la filosofía de mujeres de Fontenelle tiene un sentido increíblemente desarrollado para los prejuicios al uso. Pero, a la vez, realiza una propaganda efectiva: en fin, se trata en los nuevos diálogos de Fontenelle sobre la *Pluralité des Mondes* de una obra, que —en una formulación moderna— no se ajusta a una posible «deficiencia» racional femenina. Más bien se trata de una reminiscencia del método socrático de la filosofía dialógica. En este sentido hay que entender la filosofía de damas positivamente, ya que constituye una «filosofía disfrazada»; y el disfraz, a saber la liviandad y amenidad de un diálogo galante entre un especialista en filosofía y una «preciosa» inteligente, recuerda que la verdad siempre ha podido encontrarse entre las «Gracias».

De hecho, la obra se convirtió rápidamente en un «bestseller». Entre 1686 y 1764 aparecieron ya treinta y tres ediciones francesas; los diálogos galantes de astronomía para damas fueron traducidos en el siglo XVIII al inglés, holandés, italiano, griego y alemán. El libro obtuvo en su versión alemana un éxito considerable, si bien peculiar. En 1794 aparece en Halle una edición con el título de *Herrn von Fontenelles Unterredungen über die Mehrheit der Welten* *. El subtítulo

* [*Conversaciones del señor Fontenelle sobre la pluralidad de los mundos.*]

momento los conocidos argumentos de la crítica feminista. Mi tesis sería sucintamente que la «filosofía de damas» es una forma lúcida e imaginativa de filosofía popular2. Y en las «historias de la filosofía de damas» que siguen, me esforzaré por debilitar las posibles y quizá algo precipitadas objeciones, hechas desde la perspectiva actual en su mirada retrospectiva a los debates históricos.

«Filosofía de damas» como filosofía «disfrazada»

Volvamos, pues, a Fontenelle. También desde la perspectiva histórica de 1686 se sostiene un discurso que hoy tampoco nos resulta desconocido. El argumento del escéptico suena como sigue: sería de gran provecho que las mujeres fueran confrontadas con una especie de filosofía cotidiana en aquellos aspectos en los que les fuera de evidente utilidad práctica. Pero, ¿acaso ha de ser tal materia intelectual precisamente la más compleja, la filosofía? Y, además: ¿no supondría ello abrir la puerta a una filosofía «de salón», mediocre y sólo a medias erudita? Este crítico escéptico de la filosofía de mujeres de Fontenelle tiene un sentido increíblemente desarrollado para los prejuicios al uso. Pero, a la vez, realiza una propaganda efectiva: en fin, se trata en los nuevos diálogos de Fontenelle sobre la *Pluralité des Mondes* de una obra, que —en una formulación moderna— no se ajusta a una posible «deficiencia» racional femenina. Más bien se trata de una reminiscencia del método socrático de la filosofía dialógica. En este sentido hay que entender la filosofía de damas positivamente, ya que constituye una «filosofía disfrazada»; y el disfraz, a saber la liviandad y amenidad de un diálogo galante entre un especialista en filosofía y una «preciosa» inteligente, recuerda que la verdad siempre ha podido encontrarse entre las «Gracias».

De hecho, la obra se convirtió rápidamente en un «bestseller».

Entre 1686 y 1764 aparecieron ya treinta y tres ediciones francesas; los diálogos galantes de astronomía para damas fueron traducidos en el siglo xvill al inglés, holandés, italiano, griego y alemán. El libro obtuvo en su versión alemana un éxito considerable, si bien peculiar.

En 1794 aparece en Halle una edición con el título de *Herm von Fontenelles Unterredungen über die Mehrheit der Welten* *. El subtítulo

[Conversaciones del señor Fontenelle sobre la pluralidad de los mundos.]

promete un «*astronomisches Handbuch für das schöne Geschlecht*» * [3]. Pero, entre 1686 y 1794 han transcurrido más de cien años de historia de la astronomía, de modo que, entre Fontenelle y el traductor alemán, median nada menos que los descubrimientos de Newton, Euler, Lambert, y, asimismo, de Kant y Laplace.

Aun con todo, se trata aquí prioritariamente de la transmisión popular de los conocimientos astronómicos. Los diálogos galantes de damas, si se leen confrontándolos con los usuales supuestos científico-históricos de la lectura, encierran además dos aspectos críticos relevantes: por un lado, se trata —también desde la perspectiva masculina— de ir en contra del prejuicio enraizado acerca de la deficiencia racional femenina; y por otro lado, «viceversa», hay también una crítica franca y sin embargo hermanada con el Eros y la risa contra la filosofía de escuela devenida en aburrido ejercicio. Ya a finales del siglo XVII se queja Fontenelle, tras la máscara de una dama, de aquellos eruditos aburridos al uso, que más tarde el maestro de la filosofía, Immanuel Kant, en sorprendente coincidencia con la irónica perspectiva de la filosofía de damas, tildará de «pedantes de la razón» y de «pedantes aprendices de grillo».

Amonestación a los pedantes

¿Cómo aparece esa «amonestación a los pedantes» en la traducción alemana? En su prólgo, en una carta ficticia a un supuesto amigo, Fontenelle, el propio autor de una conversación filosófica igualmente ficticia entre un «Yo-personaje» y una dama, deja que su erudito héroe inicie el relato de sus vacaciones: «Me pide Usted una narración detallada acerca de cómo ha transcurrido mi ocio en el campo con la señora Marquesa de G***». Bien, pues en lugar de aburrirse con el juego y la caza, «la Señora Marquesa tomó partido por los filósofos». La filosofía no podría haber conseguido ninguna victoria más importante. La razón de esto sería que, si la sabiduría hubiera tenido el aspecto de la marquesa, «cualquiera hubiera corrido tras la sabiduría». Por tanto la sabiduría, la filosofía en general serían populares en su variante de «filosofía de damas».

Pero, se trata naturalmente de algo más que de la pura atracción

* [*Manual de astronomía para el bello sexo*].

promete un *« astronomisches Handbuch für das schóne Gescblechl»* *\ Pero, entre 1686 y 1794 han transcurrido más de cien años de historia de la astronomía, de modo que, entre Fontenelle y el traductor alemán, median nada menos que los descubrimientos de Newton, Euler, Lambert, y, asimismo, de Kant y Laplace.

Aun con todo, se trata aquí prioritariamente de la transmisión popular de los conocimientos astronómicos. Los diálogos galantes de damas, si se leen confrontándolos con los usuales supuestos científico-históricos de la lectura, encierran además dos aspectos críticos relevantes: por un lado, se trata — también desde la perspectiva masculina— de ir en contra del prejuicio enraizado acerca de la deficiencia racional femenina; y por otro lado, «viceversa», hay también una crítica franca y sin embargo hermanada con el Eros y la risa contra la filosofía de escuela devenida en aburrido ejercicio. Ya a finales del siglo XVII se queja Fontenelle, tras la máscara de una dama, de aquellos eruditos aburridos al uso, que más tarde el maestro de la filosofía, Immanuel Kant, en sorprendente coincidencia con la irónica perspectiva de la filosofía de damas, tildará de «pedantes de la razón» y de «pedantes aprendices de grillo».

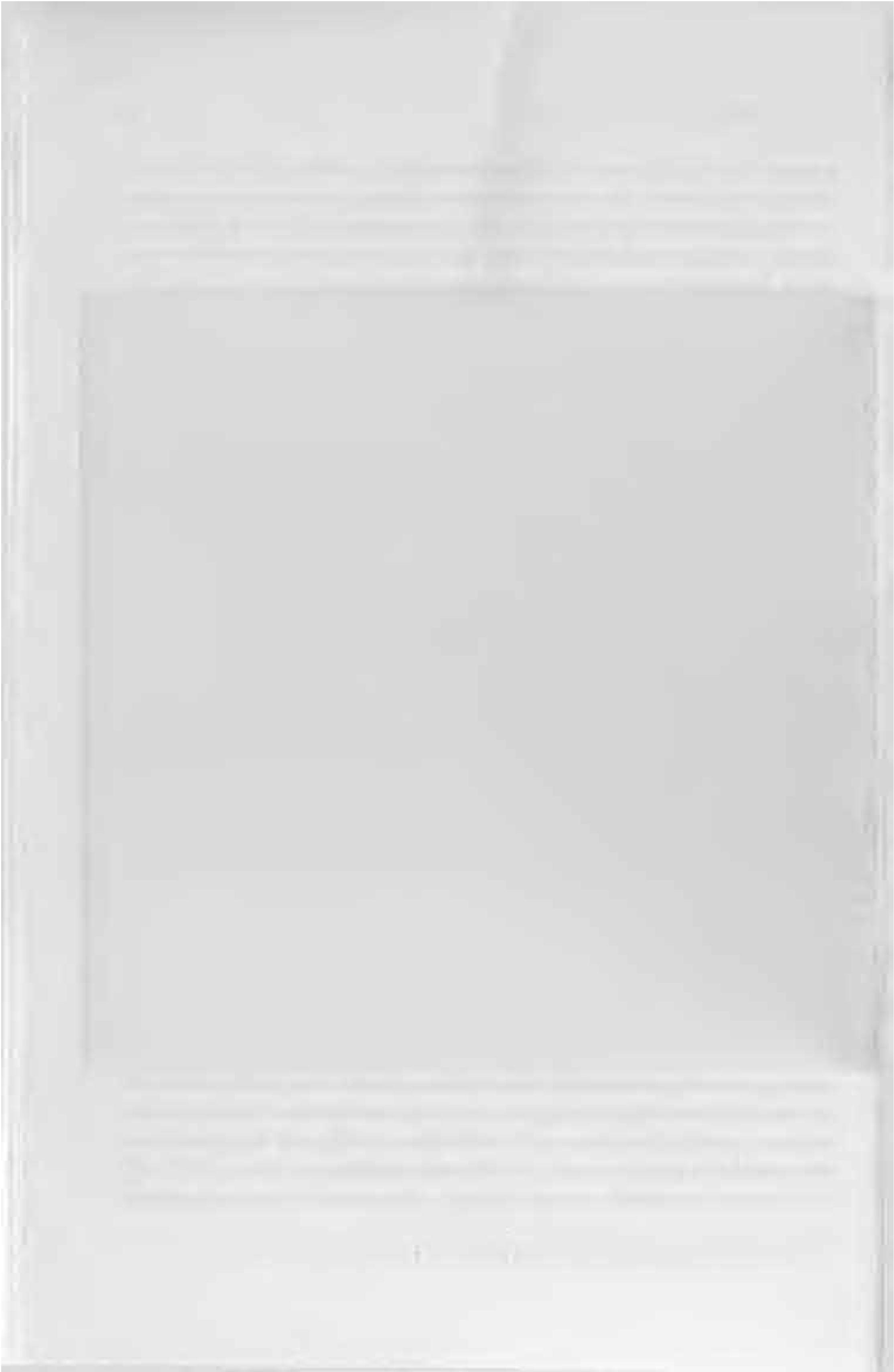
Amonestación a los pedantes

¿Cómo aparece esa «amonestación a los pedantes» en la traducción alemana? En su prólgo, en una carta ficticia a un supuesto amigo, Fontenelle, el propio autor de una conversación filosófica igualmente ficticia entre un «Yo-personaje» y una dama, deja que su erudito héroe inicie el relato de sus vacaciones: «Me pide Usted una narración detallada acerca de cómo ha transcurrido mi ocio en el campo con la señora Marquesa de G ***» . Bien, pues en lugar de aburrirse con el juego y la caza, «la Señora Marquesa tomó partido por los filósofos». La filosofía no podría haber conseguido ninguna victoria más importante. La razón de esto sería que, si la sabiduría

hubiera tenido el aspecto de la marquesa, «cualquiera hubiera corrido tras la sabiduría». Por tanto la sabiduría, la filosofía en general serían populares en su variante de «filosofía de damas».

Pero, se trata naturalmente de algo más que de la pura atracción

* *[Manual de astronomía para el bello sexo].*







22

Filosofía de damas y moral masculina

I lustración 2

Un grupo filosofando bajo el cielo estrellado.

Grabado de Chnstian Gottlieb Geyser, 1740-180i.

por la apariencia externa. Los diálogos nocturnos de filosofía y astronomía se desarrollan en una atmósfera explícitamente erótica, a saber, en el parque de la anfitriona y además bajo ese «cielo estrellado» que siempre animó a reflexionar a los filósofos, incluso anteriores a Kant. Se sostiene un diálogo y, a la vez, se deja uno seducir: por la filosofía, por concepciones nuevas del mundo, por la teoría cartesiana de los torbellinos y, también de vez en cuando, por las bellezas rubias y castañas que simbolizan el día y la noche. Pero, a pesar de esta constelación amorosa, inevitablemente hay que explicarle a la dama el sistema copernicano. La heliocéntrica «pluralidad de los mundos» ha disuelto ya hace tiempo el pensamiento del mundo ptolemaico. Los diálogos sobre «posibles» mundos representan una soterrada crítica a las interpretaciones vigentes acerca de la existencia de un mundo único, al dogmatismo de las opiniones «de escuela» que siempre se adaptan en su factura externa a la moda intelectual en boga.

Prácticas para arrojar lastre científico

Por supuesto, la agudeza, la elocuencia y la «mente ágil» de la interlocutora femenina obligan al erudito a ir desprendiéndose del lastre científico. Podríamos equiparar, desde la perspectiva actual, este deshacerse o arrojar lastre científico con una especie de deconstrucción. Porque no se trata de una crítica filosófica, que pretenda sustituir un sistema por otro, sino más bien del esforzado y consciente intento de separar de una vez por todas el saber ya petrificado del pensamiento vivo; de deconstruir los gestos dogmáticos del saber y reconstruir así el auténtico pulso del pensar. En este sentido se asemejan la filosofía de damas de la Ilustración y la postmoderna de-construcción filosófica. En cualquier caso, los métodos son diferentes.

La filosofía de damas no podría comprenderse como una explícita *crítica* metafísica, porque nunca fue admitida en los sistemas clásicos de pensamiento, dado que tampoco se dedicó a la metafísica en sentido genuino. La de-construcción de la filosofía de damas se dio «desde fuera» y sin vinculaciones conceptuales con ningún saber ya asentado y recluido en su fortaleza como las filosofías «de escuela»; y en principio la filosofía de damas sólo sirvió como ejercicio de relajamiento, de traducción y para hacer la filosofía más accesible. Me gus-

por la apariencia externa. Los diálogos nocturnos de filosofía y astronomía se desarrollan en una atmósfera explícitamente erótica, a saber, en el parque de la anfítriona y además bajo ese «cielo estrellado»

que siempre animó a reflexionar a los filósofos, incluso anteriores a Kant. Se sostiene un diálogo y, a la vez, se deja uno seducir: por la filosofía, por concepciones nuevas del mundo, por la teoría cartesiana de los torbellinos y, también de vez en cuando, por las bellezas rubias y castañas que simbolizan el día y la noche. Pero, a pesar de esta constelación amorosa, inevitablemente hay que explicarle a la dama el sistema copernicano. La heliocéntrica «pluralidad de los mundos»

ha disuelto ya hace tiempo el pensamiento del mundo ptolemaico.

Los diálogos sobre «posibles» mundos representan una soterrada crítica a las interpretaciones vigentes acerca de la existencia de un mundo único, al dogmatismo de las opiniones «de escuela» que siempre se adaptan en su factura externa a la moda intelectual en boga.

Prácticas para arrojar lastre científico

Por supuesto, la agudeza, la elocuencia y la «mente ágil» de la interlocutora femenina obligan al erudito a ir desprendiéndose del lastre científico. Podríamos equiparar, desde la perspectiva actual, este deshacerse o arrojar lastre científico con una especie de deconstrucción. Porque no se trata de una crítica filosófica, que pretenda sustituir un sistema por otro, sino más bien del esforzado y consciente intento de separar de una vez por todas el saber ya petrificado del pensamiento vivo; de deconstruir los gestos dogmáticos del saber y reconstruir así el auténtico pulso del pensar. En este sentido se asemejan la filosofía de damas de la Ilustración y

la postmoderna de-construcción filosófica. En cualquier caso, los métodos son diferentes.

La filosofía de damas no podría comprenderse como una explícita *crítica* metafísica, porque nunca fue admitida en los sistemas clásicos de pensamiento, dado que tampoco se dedicó a la metafísica en sentido genuino. La de-construcción de la filosofía de damas se dio

«desde fuera» y sin vinculaciones conceptuales con ningún saber ya asentado y recluido en su fortaleza como las filosofías «de escuela»; y en principio la filosofía de damas sólo sirvió como ejercicio de relajamiento, de traducción y para hacer la filosofía más accesible. Me gus

taría apuntar aquí, de pasada, el relevante papel que tuvieron las mujeres como auténticas expertas en la aplicación de sistemas de pensamiento a la realidad cotidiana [4]: dos sistemas de hablar y de pensar se entrecruzaron. En principio se trataba tan sólo de posibilitar un discurso común; es decir, de ejercitar la capacidad de comprensión. Pero no debe sorprendernos que la filosofía de damas se convirtiese, en un sentido literal, en una filosofía de traducción. «Traducir» significa en última instancia hacer algo accesible; y aquella Giuseppa Eleonora Barbapiccola que, hoy todavía desconocida, tradujo con rigor científico los *Principia Philosophiae* de Descartes al italiano nos da la pauta de un trabajo ejemplar y pionero de traducción, que permitió extender el sistema cartesiano. Pero sobre esto ya se volverá más adelante [5]. Dicho brevemente: la filosofía de damas presenta un ropaje que combina sensibilidad y coraje hacia nuevas tesis o principios conceptuales con un trabajo de traducción concreto, riguroso e impecable.

Pero, volvamos a Fontenelle, a quien tengo el honor de presentar aquí como primer «de-constructor» dentro del formato de la filosofía de damas. Fontenelle nos conduce a un innovador y valiente concepto de sabiduría, un concepto nuevo y «esbelto». Parte de que la dama es sabia, ya que, dado su extraordinario talento, pronto lo será: «¿Qué le falta todavía? ¿Mirar libros? ¡Pero esto no es nada! Porque ha habido muchos que han gastado su vida en ello, a quienes yo despojaría de la consideración de sabios si pudiera».

Pero, ¿qué queda de una ciencia si renuncia a la erudición bibliográfica? Quizá vuelva a remontarse a sus orígenes; y así el saber anquilosado retorne a ser pensamiento experimental. A propósito de este asunto: dado que el pensar jamás ha constituído una tarea libre de riesgos, bien podríamos arriesgarnos una vez más a un pensar sin las habituales agarraderas y las armaduras usuales en la historia de la filosofía. Éste es el modo en el que la filosofía de damas retorna a los orígenes del pensamiento, con el metódico *charme* de lo casual y un despreocupado entusiasmo por experimentar. Una genuina renuencia femenina frente a la sabiduría de los libros va abriendo camino a nuevos «castillos conceptuales en el aire» y desemboca ocasionalmente en utopías productivas. La utopía, clásico no-lugar de las teorías masculinas, constituye el pan de cada día para las damas; y la «casualidad» permite recordar con alegría que al ser humano, en medio de la imprevisibilidad del mundo, todavía le puede tocar lo utó-

taría apuntar aquí, de pasada, el relevante papel que tuvieron las mujeres como auténticas expertas en la aplicación de sistemas de pensamiento a la realidad cotidiana dos sistemas de hablar y de pensar

se entrecruzaron. En principio se trataba tan sólo de posibilitar un discurso común; es decir, de ejercitar la capacidad de comprensión.

Pero no debe sorprendernos que la filosofía de damas se convirtiese, en un sentido literal, en una filosofía de traducción. «Traducir» significa en última instancia hacer algo accesible; y aquella Giuseppa Eleonora Barbapiccola que, hoy todavía desconocida, tradujo con rigor científico los *Principia Philosophiae* de Descartes al italiano nos da la pauta de un trabajo ejemplar y pionero de traducción, que permitió extender el sistema cartesiano. Pero sobre esto ya se volverá más adelante

Dicho brevemente: la filosofía de damas presenta un ropaje que combina sensibilidad y coraje hacia nuevas tesis o princi-píos conceptuales con un trabajo de traducción concreto, riguroso e impecable.

Pero, volvamos a Fontenelle, a quien tengo el honor de presentar aquí como primer «de-constructor» dentro del formato de la filosofía de damas. Fontenelle nos conduce a un innovador y valiente concepto de sabiduría, un concepto nuevo y «esbelto». Parte de que la dama es sabia, ya que, dado su extraordinario talento, pronto lo será:

«¿Qué le falta todavía? ¿Mirar libros? ¡Pero esto no es nada! Porque ha habido muchos que han gastado su vida en ello, a quienes yo despojaría de la consideración de sabios si pudiera».

Pero, ¿qué queda de una ciencia si renuncia a la erudición bibliográfica? Quizá vuelva a remontarse a sus orígenes; y así el saber anquilosado retorne a ser pensamiento experimental. A propósito de este asunto: dado que el pensar jamás ha constituido una tarea libre de riesgos, bien podríamos arriesgarnos una vez más a un pensar sin las habituales agarraderas y las armaduras usuales en la historia de la filosofía. Éste es el modo en el que la filosofía de damas retorna a los orígenes del pensamiento, con el metódico *chartne* de lo casual y un despreocupado entusiasmo por experimentar. Una genuina renuencia femenina frente a la sabiduría de los libros va abriendo camino a nuevos «castillos conceptuales en el aire» y desemboca ocasionalmente en utopías productivas. La utopía, clásico no-lugar de las teorías masculinas, constituye el pan de cada día para las damas; y la

«casualidad» permite recordar con alegría que al ser humano, en medio de la imprevisibilidad del mundo, todavía le puede tocar lo utó-



ILUSTRACIÓN 3
*El erudito galante explica a la marquesa de G*** el sistema planetario copernicano.*
Grabado de las Oeuvres diverses *de Fontenelle.*



Ilustración }

*E l erudito galante explica a la marquesa de G ***e l sistema planetario copermcano.*

Grabado de las Oeuvres diverses *de Vontenelle.*

pico * en suerte. Y, vinculado a esa filosofía de damas hay un puente tendido hacia el pensar sin trabas, hacia el ensayo y hacia la tentativa.

También Fontenelle intenta este camino. Y, por supuesto, con éxito pedagógico. La primera noche explica a su interesada alumna que «toda la filosofía se fundamenta en dos cosas»; a saber, un espíritu inquieto y una mala vista. Porque algunos filósofos valiosos pasan toda su vida sin creer en aquello que ven e intentando adivinar lo que no ven. En conjunto no se trata de una «tarea envidiable». La historia de la filosofía podríamos por ello escenificarla a modo de una ópera.

La filosofía en la ópera

Pensemos, por un momento, en «todos los sabios, los pitagóricos, Platón, Aristóteles, y todos los hombres cuyo nombre tanto suena en nuestros oídos» reunidos «en una sala de ópera». Imaginemos un escenario y la maquinaria que habitualmente permanece oculta en la ópera a los ojos del público; por ejemplo, en la relación entre la naturaleza y su interpretación. Porque, quien viera la naturaleza como es, estaría viendo «la parte trasera oculta de un teatro de la ópera». A la dama de Fontenelle le agrada la idea de la «filosofía de ópera». Pero resultaría precipitado interpretar esta filosofía sólo como simplificación del pensamiento para la comprensión de las damas. Que la filosofía se vaya a la ópera, no resulta algo sorprendente a finales del XVII y, sobre todo, durante el galante siglo XVIII. La fascinación por la ópera en la época constituía, por así decirlo, una pasión sexualmente neutra; y la idea de Fontenelle de enviar la filosofía al medio operístico corresponde a una afición, que a finales del siglo XVII resultaba muy popular. Ya Ninon de Lenclos —mezcla oscilante entre una preciosa cortesana y una filósofa de salón— recomendaba en sus interesantes cartas la «filosofía de ópera», como una ligera, pero más amena variante de la reflexión ética [6]. E, incluso, en 1774, Friedrich Melchior Grimm, una especie de mediador de la Ilustración entre

* Aquí la autora juega con el término alemán *«das Notwendige»* (lo necesario), el cual desmenbrándolo, y convirtiéndolo de adjetivo en sustantivo su segundo miembro, reescribe como *«Not-Wendige»*, donde *«Not»* sigue teniendo el sentido de «necesidad», pero de lo no-necesario o «cambiante» (*«Wendige»*). Dada la imposible traducción de este juego lingüístico, se ha preferido respetar aquí la intención del mismo (la necesidad de lo no-necesario, de la utopía, en fin), antes que la literalidad, que, por otra parte, hubiera dado un resultado incomprensible en castellano *(N. de la T.)*.

pico * en suerte. Y, vinculado a esa filosofía de damas hay un puente tendido hacia el pensar sin trabas, hacia el ensayo y hacia la tentativa.

También Fontenelle intenta este camino. Y, por supuesto, con éxito pedagógico. La primera noche explica a su interesada alumna que

«toda la filosofía se fundamenta en dos cosas»; a saber, un espíritu inquieto y una mala vista. Porque algunos filósofos valiosos pasan toda su vida sin creer en aquello que ven e intentando adivinar lo que no ven. En conjunto no se trata de una «tarea envidiable». La historia de la filosofía podríamos por ello escenificarla a modo de una ópera.

La filosofía en la ópera

Pensemos, por un momento, en «todos los sabios, los pitagóricos, Platón, Aristóteles, y todos los hombres cuyo nombre tanto suena en nuestros oídos» reunidos «en una sala de ópera». Imaginemos un escenario y la maquinaria que habitualmente permanece oculta en la ópera a los ojos del público; por ejemplo, en la relación entre la naturaleza y su interpretación. Porque, quien viera la naturaleza como es, estaría viendo «la parte trasera oculta de un teatro de la ópera». A la dama de Fontenelle le agrada la idea de la «filosofía de ópera». Pero resultaría precipitado interpretar esta filosofía sólo como simplificación del pensamiento para la comprensión de las damas. Que la filosofía se vaya a la ópera, no resulta algo sorprendente a finales del xvil y, sobre todo, durante el galante siglo xvm. La fascinación por la ópera en la época constituía, por así decirlo, una pasión sexualmente neutra; y la idea de Fontenelle de enviar la filosofía al medio operístico corresponde a una afición, que a finales del siglo xvn resultaba muy popular. Ya Ninon de Léñelos —mezcla oscilante entre una preciosa cortesana y una filósofa de salón—

recomendaba en sus interesantes cartas la «filosofía de ópera», como una ligera, pero más amena variante de la reflexión ética 6. E, incluso, en 1774, Friedrich Melchior Grimm, una especie de mediador de la Ilustración entre

* Aquí la autora juega con el término alemán « *das Notwendigp»* (lo necesario), el cual dcsmenbrándolo, y convirtiéndolo de adjetivo en sustantivo su segundo miembro. reescribe como * *Not-Wendige*», donde *«N o!»* sigue teniendo el sentido de «necesidad», pero de lo no-necesario o «cambiante» (« *Wendigc*»). Dada la imposible traducción de este juego lingüístico, se ha preferido respetar aquí la intención del mismo (la necesidad de lo no-necesario, de la utopía, en fin), antes que la literalidad, que, por otra parte, hubiera dado un resultado incomprensible en castellano *(N .dela T).*







Ilustración 4

La filósofa en la ópera o Marean le Jenne: Les adieux. *Grabado deDelaunay.*

De/Monumem du costume phvsique et moral de la fin dixhuitiéme siecle, *de 1789.*

Francia y las cortes avanzadas alemanas, informa, en su *Correspondence Littéraire*, que en París hasta «la reflexión moral» se corresponde «con la melodía de un aria» [7].

Pero más allá del entusiasmo operístico, de la escenificación y de la filosofía disfrazada, no deja de haber en Fontenelle una crítica implacable a la doctrina mecanicista precisamente de la filosofía cartesiana y su teoría de los torbellinos. ¿Acaso no ha visto Descartes la naturaleza de manera excesivamente mecánica?, pregunta la dama, con una no disimulada crítica contra este filósofo. Fontenelle, en el papel del maestro, que también aprende al enseñar, afirma: «Tan mecánicamente» que pronto nos «avergonzaremos» por ello.

A la marquesa le agrada en particular lo que constituye el caballo de batalla de su interlocutor, que consiste en adjudicar, con fantasía e imaginación, formas de vida al cielo estrellado. Naturalmente se trata de un «juego del pensamiento», sin pretensiones de realidad, pero no por ello menos regocijante. Podría servir como criterio de verdad el que un pensamiento hiciera «reír al espíritu». Y, por supuesto, la sabiduría sobre las estrellas ha surgido como un feliz enlace entre ocio y placer. La marquesa está más que interesada: «¡Enséñeme usted sus estrellas!»

El erudito y la dama comienzan a poblar las estrellas. En este juego de hallar otros mundos posibles ambos son legos; aquí las diferencias en el saber científico se neutralizan. Rápidamente se corrige el error ptolemaico de un sistema geocéntrico; la tierra, la luna, los planetas se trasladan a su lugar físicamente conveniente. Todo «gira ahora alrededor del sol». Con tal de que la luna y las estrellas se conserven ahí, hay para la marquesa un orden jerárquico en la totalidad del cosmos. Y ese «Teutón» Copérnico, con su doctrina de que la tierra gira alrededor del sol, no ha humillado a nadie en absoluto. No se sintió por esta teoría «más insignificante que antes». Pero pueden ustedes imaginarse que el filósofo, acostumbrado a ser el punto central de sus sistemas intelectuales acerca del mundo, chocara de frente y ásperamente con este nuevo sistema. Crítica al geocentrismo equivale aquí, para Fontenelle, a crítica al antropocentrismo, a los sistemas filosóficos; en general, a la arrogancia humana.

La marquesa se siente con valor suficiente como para «atreverse a aceptar el girar de la tierra»; pero renuncia al finalizar esta primera noche a los elefantes indios que Fontenelle le ofrece, cautelosamente, como una prueba más del mundo copernicano. Tan interesantes son

Francia y las cortes avanzadas alemanas, informa, en su *Correspondence Littéraire,* que en París hasta «la reflexión moral» se corresponde

«con la melodía de un aria» 7.

Pero más allá del entusiasmo operístico, de la escenificación y de la filosofía disfrazada, no deja de haber en Fontenelle una crítica implacable a la doctrina mecanicista precisamente de la filosofía cartesiana y su teoría de los torbellinos. ¿Acaso no ha visto Descartes la naturaleza de manera excesivamente mecánica?, pregunta la dama, con una no disimulada crítica contra este filósofo. Fontenelle, en el papel del maestro, que también aprende al enseñar, afirma: «Tan mecánicamente» que pronto nos «avergonzaremos» por ello.

A la marquesa le agrada en particular lo que constituye el caballo de batalla de su interlocutor, que consiste en adjudicar, con fantasía e imaginación, formas de vida al cielo estrellado. Naturalmente se trata de un «juego del pensamiento», sin pretensiones de realidad, pero no por ello menos regocijante. Podría servir como criterio de verdad el que un pensamiento hiciera «reír al espíritu». Y, por supuesto, la sabiduría sobre las estrellas ha surgido como un feliz enlace entre ocio y placer. La marquesa está más que interesada: «¡Ensé

ñeme usted sus estrellas!»

El erudito y la dama comienzan a poblar las estrellas. En este juego de hallar otros mundos posibles ambos son legos; aquí las diferencias en el saber científico se neutralizan. Rápidamente se corrige el error ptolemaico de un sistema geocéntrico; la tierra, la luna, los planetas se trasladan a su lugar físicamente conveniente. Todo «gira ahora alrededor del sol». Con tal de que la luna y las estrellas se conserven ahí, hay para la marquesa un orden jerárquico en la totalidad del

cosmos. Y ese «Teutón» Copérnico, con su doctrina de que la tierra gira alrededor del sol, no ha humillado a nadie en absoluto. No se sintió por esta teoría «más insignificante que antes». Pero pueden ustedes imaginarse que el filósofo, acostumbrado a ser el punto central de sus sistemas intelectuales acerca del mundo, chocara de frente y ásperamente con este nuevo sistema. Crítica al geocentrismo equivale aquí, para Fontenelle, a crítica al antropocentrismo, a los sistemas filosóficos; en general, a la arrogancia humana.

La marquesa se siente con valor suficiente como para «atreverse a aceptar el girar de la tierra»; pero renuncia al finalizar esta primera noche a los elefantes indios que Fontenelle le ofrece, cautelosamente, como una prueba más del mundo copernicano. Tan interesantes son

los argumentos en favor de Copérnico que, de manera unánime, el filósofo y la dama se deciden por el sistema heliocéntrico, dado que, en comparación con otros, está más libre de prejuicios, resulta menos artificioso y es más atrevido; en resumen: resulta más divertido.

Filosofía del «¿por qué no?»

La noche siguiente es la luna la que se puebla, y de hecho mediante el método analógico como una nueva variante del mito de la caverna platónico. Si suponemos que un habitante de París jamás hubiera salido de su ciudad y careciera de cualquier otro medio de comunicación, entonces sería lógico que este parisino imaginara la ciudad de St.-Denis como no habitada. Pues bien: París y St.-Denis equivalen a la tierra y a la luna, respectivamente. ¿Por qué no habría de estar habitada la luna, dado que sabemos empíricamente que St. Denis sí lo está?

En este punto Fontenelle deja a su interlocutora desarrollar la filosofía del «¿Por qué no?». Este método, filosofía de damas y filosofía experimental a la par, no interroga al modo clásico sobre el «¿Por qué?» de la facticidad de un objeto o de un acontecimiento, sino que juega con la atracción de lo posible. Lo posible es aquello que muestra su autoevidencia en el sonreír del pensamiento y que pone a prueba las fronteras de la realidad con la renovada e interrogante perplejidad del «¿Por qué no?». La teoría cartesiana de los torbellinos se convierte en pretexto: si hacemos girar la realidad sobre su eje, todo escapará fuera de sus límites.

El «¿Por qué no?» de Fontenelle desarrolla de hecho una fuerza comúnmente utilizada, pero que a la par es una fuerza relativizadora del conocimiento. La filosofía de damas como filosofía experimental se convierte así en un acto divino de creación. El punto de vista epistemológico de que pueden existir diversas perspectivas vendrá a proclamarse como: «¡Permitidnos cambiar de prismáticos!» Como si se tratara de una elección de colores ante el tocador, Madame de G***, partiendo de la suposición de la existencia de los selenitas, imagina el cielo rojo y las estrellas verdes. Por razones climáticas, los habitantes de la luna habrán de renunciar a la belleza del arco iris y del rojo amanecer, pero la dama equilibra de inmediato tales renuncias: a cambio, las mujeres selenitas no habrán de asustarse por el trueno y el rayo.

los argumentos en favor de Copérnico que, de manera unánime, el filósofo y la dama se deciden por el sistema heliocéntrico, dado que, en comparación con otros, está más libre de prejuicios, resulta menos artificioso y es más atrevido; en resumen: resulta más divertido.

Filosofía del «¿por qué no?»

La noche siguiente es la luna la que se puebla, y de hecho mediante el método analógico como una nueva variante del mito de la caverna platónico. Si suponemos que un habitante de París jamás hubiera salido de su ciudad y careciera de cualquier otro medio de comunicación, entonces sería lógico que este parisino imaginara la ciudad de St.-Denis como no habitada. Pues bien: París y St.-Denis equivalen a la tierra y a la luna, respectivamente. ¿Por qué no habría de estar habitada la luna, dado que sabemos empíricamente que St.

Denis sí lo está?

En este punto Fontenelle deja a su interlocutora desarrollar la filosofía del «¿Por qué no?». Este método, filosofía de damas y filosofía experimental a la par, no interroga al modo clásico sobre el «¿Por qué?» de la facticidad de un objeto o de un acontecimiento, sino que juega con la atracción de lo posible. Lo posible es aquello que muestra su autoevidencia en el sonreír del pensamiento y que pone a prueba las fronteras de la realidad con la renovada e interrogante perplejidad del «¿Por qué no?». La teoría cartesiana de los torbellinos se convierte en pretexto: si hacemos girar la realidad sobre su eje, todo escapará fuera de sus límites.

El «¿Por qué no?» de Fontenelle desarrolla de hecho una fuerza comúnmente utilizada, pero que a la par es una fuerza relativizadora del conocimiento. La filosofía de damas como filosofía experimental se convierte así en un acto divino de creación. El punto de vista

epistemológico de que pueden existir diversas perspectivas vendrá a proclamarse como: «¡Permitidnos cambiar de prismáticos!» Como si se tratara de una elección de colores ante el tocador, Madamc de G ***, partiendo de la suposición de la existencia de los selenitas, imagina el cielo rojo y las estrellas verdes. Por razones climáticas, los habitantes de la luna habrán de renunciar a la belleza del arco iris y del rojo amanecer, pero la dama equilibra de inmediato tales renuncias: a cambio, las mujeres selenitas no habrán de asustarse por el trueno y el rayo.

La «bufona» de la filosofía

Al fin, todo es posible. Se sabe con certeza —cien años antes de la *Kritik der reinen Vernunft* * de Kant— que las ciencias tienen determinados límites, que el entendimiento humano jamás ha podido traspasar. Pero, a pesar de eso: ¿por qué no poblar de habitantes Venus, Marte o Mercurio? En Venus, el «astro del amor», el clima para amar habría de ser muy favorable. Los habitantes de Venus estarían, según la marquesa, «llenos de espíritu y fuego, siempre enamorados, continuamente escribiendo versos, amigos del arte musical, diariamente celebrando fiestas, bailes, y torneos. Frente a ello, Mercurio, a causa de su proximidad al sol, vendría a ser algo así como un manicomio del universo. Y, como la marquesa propone compasivamente, aliviar a los habitantes de Mercurio con chubascos frecuentes, el erudito galante responde de inmediato: «¡Eso sí podría hacerse!». Sólo ante el sol fracasa el «¿Por qué no?». Las condiciones climáticas son demasiado extremas, el sol sólo podría servir de incómoda residencia a los ciegos y, además, incombustibles.

En lo que se refiere a la población de Júpiter, los prismáticos y los «roles» de los sexos se intercambian definitivamente. La marquesa se convierte en filósofa y enseña a su maestro la quintaesencia del escepticismo ilustrado: también los extraterrestres sentirán, como los seres humanos, miedo a la oscuridad. Y también «estarán regidos por el precepto general» de que liberarse de un error sólo sirve para hacernos libres para el siguiente.

Rehabilitación innecesaria

De modo despectivo se han etiquetado las enseñanzas de Fontenelle como las de un profano y aburrido «filósofo de damas». Sin necesidad de acudir a argumentos de defensa nuevos o feministas, la rehabilitación de este autor resulta aquí innecesaria. Fontenelle ha sabido, en un sentido dialógico y ameno, enseñar filosofía y, más allá de la galantería o el juego de la seducción, ha sabido hacer popular, en un sentido positivo, la filosofía de damas. Innumerables carreras intelectuales están impregnadas de Fontenelle, y no sólo la

* *[Crítica de la razón pura]*.

La «bufona» de la filosofía

Ai fin, todo es posible. Se sabe con certeza —cien años antes de la *Kritik der reinen Vemunft ** de Kant— que las ciencias tienen determinados limites, que el entendimiento humano jamás ha podido traspasar. Pero, a pesar de eso: ¿por qué no poblar de habitantes Venus, Marte o Mercurio? En Venus, el «astro del amor», el clima para amar habría de ser muy favorable. Los habitantes de Venus estarían, según la marquesa, «llenos de espíritu y fuego, siempre enamorados, continuamente escribiendo versos, amigos del arte musical, diariamente celebrando fiestas, bailes, y torneos. Frente a ello, Mercurio, a causa de su proximidad al sol, vendría a ser algo así como un manicomio del universo. Y, como la marquesa propone compasivamente, aliviar a los habitantes de Mercurio con chubascos frecuentes, el erudito galante responde de inmediato: «¡Eso sí podría hacerse!». Sólo ante el sol fracasa el «¿Por qué no?». Las condiciones climáticas son demasiado extremas, el sol sólo podría servir de incómoda residencia a los ciegos y, además, incombustibles.

En lo que se refiere a la población de Júpiter, los prismáticos y los «roles» de los sexos se intercambian definitivamente. La marquesa se convierte en filósofa y enseña a su maestro la quintaesencia del escepticismo ilustrado: también los extraterrestres sentirán, como los seres humanos, miedo a la oscuridad. Y también «estarán regidos por el precepto general» de que liberarse de un error sólo sirve para hacernos libres para el siguiente.

Rehabilitación innecesaria

De modo despectivo se han etiquetado las enseñanzas de Fontenelle como las de un profano y aburrido «filósofo de damas». Sin necesidad de acudir a argumentos de defensa nuevos o feministas, la rehabilitación de este autor resulta aquí innecesaria. Fontenelle ha

sabido, en un sentido dialógico y ameno, enseñar filosofía y, más allá de la galantería o el juego de la seducción, ha sabido hacer popular, en un sentido positivo, la filosofía de damas. Innumerables carreras intelectuales están impregnadas de Fontenelle, y no sólo la *(Crítica de la razón pura].*

de Giacomo Casanova, quien leyó los *Entretiens* a una tal Clementina.

Kant, que se permitía distraerse con los *Entretiens*, los desacreditó finalmente calificándolos de modelo de una «popularidad afectada». Pero, afectados o no, la popularidad de Fontenelle conllevaba una amable y, a la par, efectiva crítica contra el prejuicio que defendía el «déficit» racional femenino. En 1726, en su prólogo a la traducción alemana de Fontenelle, Gottsched opinaba que una mujer lista «no debía leer exclusivamente libros de cocina, o estar pendiente permanentemente de las nuevas modas y bailes. Ha de tener tiempo libre para, al menos, leer la filosofía del Señor Fontenelle, un hombre galante e instruido».

El juicio acerca de la afectación no fue la última palabra de Kant al capítulo de la filosofía de damas y de la ilustración femenina. Entre sus papeles póstumos encontramos esta sobria observación: «Para un sabio, una mujer sabia es una mala pieza, porque esta última querrá rivalizar con el primero» [8].

* * *

Pero ahora me toca a mí. Kant puede aludir cuantas veces quiera al problema de la filosofía de damas. Volvamos a los orígenes: también Fontenelle se dejó inspirar. Él no fue el primero que se ocupó del fenómeno de las damas interesadas en la astronomía. En 1680 apareció el cometa Halley. Su presencia no sólo interesó a los caballeros dedicados a la ciencia. Ya en 1681 un tal Abad de Gérard consintió que las damas se subieran al tejado para el estudio de la astronomía. Sobre las consecuencias de tal ascensión se trata en el segundo capítulo.

de Giacomo Casanova, quien leyó los *Entretiens* a una tai Clementina.

Kant, que se permitía distraerse con los *Entretiens,* los desacredi-tó finalmente calificándolos de modelo de una «popularidad afectada». Pero, afectados o no, la popularidad de Fontenelle conllevaba una amable y, a la par, efectiva crítica contra el prejuicio que defendía el «déficit» racional femenino. En 1726, en su prólogo a la traducción alemana de Fontenelle, Gottsched opinaba que una mujer lista «no debía leer exclusivamente libros de cocina, o estar pendiente permanentemente de las nuevas modas y bailes. H a de tener tiempo libre para, al menos, leer la filosofía del Señor Fontenelle, un hombre galante e instruido».

El juicio acerca de la afectación no fue la última palabra de Kant al capítulo de la filosofía de damas y de la ilustración femenina. Entre sus papeles postumos encontramos esta sobria observación: «Para un sabio, una mujer sabia es una mala pieza, porque esta última querrá rivalizar con el primero» 8.

*

*

*

Pero ahora me toca a mí. Kant puede aludir cuantas veces quiera al problema de la filosofía de damas. Volvamos a los orígenes: también Fontenelle se dejó inspirar. Él no fue el primero que se ocupó del fenómeno de las damas interesadas en la astronomía. En 1680

apareció el cometa Halley. Su presencia no sólo interesó a los caballeros dedicados a la ciencia. Ya en 1681 un tal Abad de Gérard

consintió que las damas se subieran al tejado para el estudio de la astronomía. Sobre las consecuencias de tal ascensión se trata en el segundo capítulo.

Segundo capítulo

en el que se estudian las fuentes y consecuencias de la filosofía de damas de Fontenelle, de un tal Abad de Gérard y de un profesor, de nombre Christian Thomasius.

Abad de Gérard, o: ¡las damas deberían dedicarse a la filosofía!

Pero Fontenelle, a pesar de su impacto público y de su lúcida filosofía sobre las estrellas para damas, no es ni el primero ni el último que, con intenciones pedagógicas en el campo de la astronomía, envió a las damas a los tejados. Ya en 1681 se publicó en París una obra con el título aparentemente poco significativo de *La Philosophie des Gens du Cour* *, escrito por un tal Abad de Gérard. Este pequeño tomo recogía siete diálogos entre dos amigos: Philémon y Théandre. Aquí nos interesa en particular el tercero de esos diálogos, que lleva por título: *Que les dames doivent s'appliquer à l'Étude de la Philosophie* **; con ello, se trata probablemente de la primera vez en la historia de la filosofía que un hombre competente insta a que las damas se dediquen a ésta. Pero la afirmación del título no queda avalada con tanta firmeza por la lectura minuciosa del citado diálogo [1]. Théandre, un típico representante del mundo erudito, que contempla con escepticismo la filosofía de damas, sólo ve inconvenientes en que haya mujeres filósofas. Nada hay más peligroso «en una familia que una mujer erudita y formada». Habla por propia experiencia, ya

* *[Filosofía para cortesanos].*
** *[Que las damas deben dedicarse al estudio de la filosofía].*

en el que se estudian ias fuentes y consecuencias de la filosofía de damas de Fontenelle, de un tal Abad de Gérard y de un profesor, de nombre Christian Thomasius.

Abad de Gérard, o: ¡las damas deberían dedicarse a la filosofía!

Pero Fontenelle, a pesar de su impacto público y de su lúcida filosofía sobre las estrellas para damas, no es ni el primero ni el último que, con intenciones pedagógicas en el campo de la astronomía, envió a las damas a los tejados. Ya en 1681 se publicó en París una obra con el título aparentemente poco significativo de *La Philosopbie des Gens du C our**, escrito por un tal Abad de Gérard. Este pequeño tomo recogía siete diálogos entre dos amigos: Philémon y Théandre. Aquí nos interesa en particular el tercero de esos diálogos, que lleva por título: *Que les domes doivent s'appliquer a l 'Étude de la Philosopbie* ** ; con ello, se trata probablemente de la primera vez en la historia de la filosofía que un hombre competente insta a que las damas se dediquen a ésta. Pero la afirmación del título no queda avalada con tanta firmeza por la lectura minuciosa del citado diálogo'.

Théandre, un típico representante del mundo erudito, que contempla con escepticismo la filosofía de damas, sólo ve inconvenientes en que haya mujeres filósofas. Nada hay más peligroso «en una familia que una mujer erudita y formada». Habla por propia experiencia, ya

* *[Filosofía para cortesanos].*

** *[Que las dantas deben dedicarse al estudio de la filosofía].*

que estuvo largo tiempo en relación amorosa con una mujer, que hasta tal punto tenía la cabeza «puesta en la filosofía», que no hablaba de ningún otro tema.

Théandre: contra la «obsesión filosófica» de las damas

«*Elle étoit tellement entestée de sa philosophie!*» [2]. ¡Estaba obsesionada por su filosofía! De hecho, esta queja funciona como eterno grito de guerra contra la filosofía de damas. No se quiere a una mujer «obsesionada», dada a sutiles reflexiones y especulaciones. Donaire y frivolidad son los modos del ser que la existencia femenina está llamada a conservar. En tanto que la erudición sea equivalente a pedantería, gabinetes y cabezas totalmente alejadas del mundo real, el preservar el mundo de las damas de una sabiduría tan poco atractiva, resulta ser, hasta cierto punto, un alivio. Hasta aquí podemos ver repetidos en los prejuicios de Théandre hacia una filosofía de damas los hilos que también movían la amonestación a los pedantes.

Pero Théandre entra en detalles acerca de los sinsentidos de su filosófica amiga. A ésta se le había metido en la cabeza que la luna estaba habitada y, lo que es peor, «que es la tierra la que se mueve y no el sol». Aquí la historia de las ideas resulta ser particularmente curiosa. Una filosofía de damas tal como la descrita habría apoyado los sistemas intelectuales dominantes, como el ptolemaico; y, sin embargo, no puede ser casual que los puntos de vista renovadores sean retomados precisamente por mujeres. El género femenino se perfila, a finales del XVII, como un género abierto a la experimentación y la novedad, al movimiento intelectual renovador. Y probablemente tal perfil no consistía sino en el método femenino del «¿Por qué no?», el cual conduce a una «filosofía femenina» provocada por las harto conocidas advertencias ante el peligro en todos los sistemas masculinos.

La filosofía en el tejado y el hombre en la luna

¿Quién reconoce abiertamente que siente miedo a la novedad en el pensar? Desde luego, no la figura de Théandre en el *Discours* del Abad de Gérard. Junto a la ruina de un sistema de pensamiento que se ha conservado, amenaza también la ruina de un hombre que man-

que estuvo largo tiempo en relación amorosa con una mujer, que hasta tal punto tenía la cabeza «puesta en la filosofía», que no hablaba de ningún otro tema.

Théandre: contra la «obsesión filosófica» de las damas

« Elle étoit tellement entestée de sa philosophie!» 2. ¡Estaba obsesionada por su filosofía! De hecho, esta queja funciona como eterno grito de guerra contra la filosofía de damas. No se quiere a una mujer «obsesionada», dada a sutiles reflexiones y especulaciones. Donaire y frivolidad son los modos del ser que la existencia femenina está llamada a conservar. En tanto que la erudición sea equivalente a pedantería, gabinetes y cabezas totalmente alejadas del mundo real, el preservar el mundo de las damas de una sabiduría tan poco atractiva, resulta ser, hasta cierto punto, un alivio. Hasta aquí podemos ver repetidos en los prejuicios de Théandre hacia una filosofía de damas los hilos que también movían la amonestación a los pedantes.

Pero Théandre entra en detalles acerca de los sinsentidos de su filosófica amiga. A ésta se le había metido en la cabeza que la luna estaba habitada y, lo que es peor, «que es la tierra la que se mueve y no el sol». Aquí la historia de las ideas resulta ser particularmente curiosa. Una filosofía de damas tal como la descrita habría apoyado los sistemas intelectuales dominantes, como el ptolemaico; y, sin embargo, no puede ser casual que los puntos de vista renovadores sean retomados precisamente por mujeres. El género femenino se perfila, a finales del xvn, como un género abierto a la experimentación y la novedad, al movimiento intelectual renovador. Y probablemente tal perfil no consistía sino en el método femenino del «¿Por qué no?», el cual conduce a una «filosofía femenina» provocada por las harto conocidas advertencias ante el peligro en todos los sistemas masculinos.

La filosofía en el tejado y el hombre en la luna

¿Quién reconoce abiertamente que siente miedo a la novedad en el pensar? Desde luego, no la figura de Théandre en el *Discours* del Abad de Gérard. Junto a la ruina de un sistema de pensamiento que se ha conservado, amenaza también la ruina de un hombre que man-

tiene relaciones con damas filósofas. Si su amada se hubiera ocupado sólo especulativamente de los nuevos sistemas, él se habría sentido más tranquilo; pensar no cuesta nada. Pero no: «Me hacía afrontar gastos para comprar lentes y telescopios». Y, además de esto, la dama comenzó, armada de tales aparatos, a pasar las noches subida en el tejado observando la luna.

Exagerando todavía más el discurso de Théandre, el Abad de Gérard permite que su personaje se queje de tal guisa: «y pasaba las noches en el tejado; pretendía investigar la luna, para concluir si estaba habitada». De hecho, se trata aquí de los celos despechados del varón abandonado en el lecho común, mientras la dama se sube al tejado y, actuando como una dama-astrónoma, busca al hombre en la luna.

Enfermez-la dans une religion!

Viene al caso una breve observación sobre el lugar natural de las damas en la oscuridad de la noche. La indagación de las damas-filósofas por encontrar al hombre en la luna es, sin lugar a dudas, una competencia directa con la cama de los amantes, entendida ésta como el sitio adecuado para los seres femeninos durante la noche. La atracción de las damas por la astronomía, ocasionalmente ironizada como la búsqueda del «hombre de la luna», supone una variante extraterrestre de los cuentos de príncipes y hadas. A pesar de lo abstruso, ontológicamente hablando, de una competencia masculina en la luna, lo que sí parece claro es que, cuando las damas suben a los tejados e indagan si hay caballeros en los astros, algo del contrato conyugal está en juego.

Dicho brevemente: la argumentación de Théandre, a pesar de su pretendida «*contenance*» *, apunta tres peligros que devienen de la filosofía de damas. En primer lugar, hace vacilar sistemas de pensamiento establecidos con gran esfuerzo; también amenaza a la santa familia; y, por si fuera poco, desestabiliza el matrimonio, la forma más preservada en toda relación entre los sexos.

Por fin Théandre instala a su dama el aparato astronómico. Y tras

* Transcribimos literalmente el término del original, donde aparece además remarcado por las comillas. Y, a partir de ahora, todos los términos o párrafos que la autora haya hecho constar literalmente en su lengua original (latín, francés, italiano...) serán así respetados en la traducción (*N. de la T.*).

tiene relaciones con damas filósofas. Si su amada se hubiera ocupado sólo especulativamente de los nuevos sistemas, él se habría sentido más tranquilo; pensar no cuesta nada. Pero no: «Me hacía afrontar gastos para comprar lentes y telescopios». Y, además de esto, la dama comenzó, armada de tales aparatos, a pasar las noches subida en el tejado observando la luna.

Exagerando todavía más el discurso de Théandre, el Abad de Gérard permite que su personaje se queje de tal guisa: «y pasaba las noches en el tejado; pretendía investigar la luna, para concluir si estaba habitada». De hecho, se trata aquí de los celos despechados del varón abandonado en el lecho común, mientras la dama se sube al tejado y, actuando como una dama-astrónoma, busca al hombre en la luna.

Enfermez-lu dans une religión1.

Viene al caso una breve observación sobre el lugar natural de las damas en la oscuridad de la noche. La indagación de las damas-filósofas por encontrar al hombre en la luna es, sin lugar a dudas, una competencia directa con la cama de los amantes, entendida ésta como el sitio adecuado para los seres femeninos durante la noche. La atracción de las damas por la astronomía, ocasionalmente ironizada como la búsqueda del «hombre de la luna», supone una variante extraterrestre de los cuentos de príncipes y hadas. A pesar de lo abstruso, ontológicamente hablando, de una competencia masculina en la luna, lo que sí parece claro es que, cuando las damas suben a los tejados e indagan si hay caballeros en los astros, algo del contrato conyugal está en juego.

Dicho brevemente: la argumentación de Théandre, a pesar de su pretendida *«contenance»* *, apunta tres peligros que devienen de la filosofía de damas. En primer lugar, hace vacilar sistemas de

pensamiento establecidos con gran esfuerzo; también amenaza a la santa familia; y, por si fuera poco, desestabiliza el matrimonio, la forma más preservada en toda relación entre los sexos.

Por fin Théandre instala a su dama el aparato astronómico. Y tras

* Transcribimos literalmente el término del original, donde aparece además remarcado por las comillas. Y, a partir de ahora, todos los términos o párrafos que la autora haya hecho constar literalmente en su lengua original (latín, francés, italiano») serán asi respetados en la traducción *(N. déla T.).*

desembolsar ella también grandes sumas en busca de la piedra filosofal, Théandre consigue poner fin a este «caos», «permitiéndola que se encierre en intereses religiosos» [3]. Rara vez ha formulado el pensamiento una definición del sistema religioso con tan meridiana claridad: el dogmatismo de un edificio sólidamente amurallado como sustituto de la filosofía de damas; la religión como cárcel del pensamiento, contra la especulación, la filosofía experimental y la curiosidad femenina.

Sin duda, Théandre, en tanto que enemigo ejemplar de la sabiduría femenina, es un personaje que el Abad de Gérard ha exagerado. El punto de vista de su argumentación constituye en todo caso una exageración pedagógica en los medios ilustrados. «*Que les dames doivent s'appliquer à la philosophie*» es el mensaje que, a juzgar por el título, se quiere aquí transmitir. Y, así, Philémon, segundo personaje de la obra y protagonista del discurso a defender, canta las loas de la filosofía de damas.

Philémon: los hombres son derrotistas

Nada más que verdades aparentes y prejuicios habría aducido Théandre contra las damas filósofas, pero ningún argumento seriamente fundamentado. El método de Théandre consiste en establecer falsas analogías, como si *esprit* y *estomac* fueran sinónimos. El que compare el entendimiento de las mujeres con un estómago, está confundiendo, sin tino alguno, el buen juicio con el errado; el que equipare por analogía el pensar con el sistema digestivo, no puede disputar con seriedad sobre las ventajas que se derivarían del filosofar femenino. Por otra parte, el transcurso de la historia hasta el presente muestra que las catástrofes de la humanidad —en todo tiempo— han sido siempre promovidas por las especulaciones masculinas. El Abad de Gérard enfatiza aún más la tesis escéptica ante lo masculino por boca de Philémon: «Quizá son los varones y no las mujeres los que, tienen ocurrencias veleidosas, y desestiman las cosas positivas» [4].

En una palabra: los hombres son los derrotistas de la historia. Se comprende fácilmente que argumentos como éste se lean con agrado desde la distancia del más civilizado, pero menos galante, siglo XX; y que, en particular, se tome postura (femenina) en favor de los mismos. Pero, ¿qué filosofía recomienda el Abad de Gérard a las damas?

desembolsar ella también grandes sumas en busca de la piedra filosofal, Théandre consigue poner fin a este «caos», «permitiéndola que se encierre en intereses religiosos» }. Rara vez ha formulado el pensamiento una definición del sistema religioso con tan meridiana claridad: el dogmatismo de un edificio sólidamente amurallado como sustituto de la filosofía de damas; la religión como cárcel del pensamiento, contra la especulación, la filosofía experimental y la curiosidad femenina.

Sin duda, Théandre, en tanto que enemigo ejemplar de la sabiduría femenina, es un personaje que el Abad de Gérard ha exagerado.

Id punto de vista de su argumentación constituye en todo caso una exageración pedagógica en los medios ilustrados. *«Que les dames doivent s 'appliquer a la philosophie»* es el mensaje que, a juzgar por el título, se quiere aquí transmitir. Y, así, Philémon, segundo personaje de la obra y protagonista del discurso a defender, canta las loas de la filosofía de damas.

Philémon: los hombres son derrotistas

Nada más que verdades aparentes y prejuicios habría aducido Théandre contra las damas filósofas, pero ningún argumento seriamente fundamentado. El método de Théandre consiste en establecer falsas analogías, como si *esprit* y *estomac* fueran sinónimos. El que compare el entendimiento de las mujeres con un estómago, está confundiendo, sin tino alguno, el buen juicio con el errado; el que equipare por analogía el pensar con el sistema digestivo, no puede disputar con seriedad sobre las ventajas que se derivarían del filosofar femenino. Por otra parte, el transcurso de la historia hasta el presente muestra que las catástrofes de la humanidad —en todo tiempo— han sido siempre promovidas por las especulaciones masculinas. El Abad de Gérard enfatiza aún más la

tesis escéptica ante lo masculino por lioca de Philémon: «Quizá son los varones y no las mujeres los que, tienen ocurrencias veleidosas, y desestiman las cosas positivas»

En una palabra: los hombres son los derrotistas de la historia. Se comprende fácilmente que argumentos como éste se lean con agrado desde la distancia del más civilizado, pero menos galante, siglo xx; y que, en particular, se tome postura (femenina) en favor de los mismos. Pero, ¿qué filosofía recomienda el Abad de Gérard a las damas?

De hecho también Philémon conoce errores en esta filosofía de damas: la pretensión de encontrar al hombre en la luna sería un ejemplo. Pero esta falta de acierto de unas pocas damas no descalifica en lo fundamental la filosofía de éstas. No se puede prohibir a una mujer el dedicarse a la filosofía, como no se le puede prohibir a un enfermo visitar al médico. Y, además, hay que reconocer que la mayoría de los filósofos masculinos escriben tratados «sobre cientos de cosas superficiales» [5]. Aquí se quiebra la lógica genérica de la filosofía de damas. Porque la filosofía resulta ser una medicina contra los errores del entendimiento, tanto para los hombres como para las mujeres.

La «verdadera» filosofía es la filosofía de damas: el Abad de Gérard en el discurso de Christian Thomasius

A pesar de todo, el Abad de Gérard elaboró ya en 1681 un programa pedagógico para las damas. Las «máximas de una sólida moral» son el núcleo de su filosofía de damas. ¿Otra vez la razón para los hombres y la moral para las mujeres? No del todo. Su falta de culpabilidad, su ausencia de prejuicios inculcados, su sabia ignorancia, todo esto predestina a las mujeres hacia la «verdadera filosofía».

Se impone ahora dar un pequeño rodeo por la alemana Leipzig de 1687. Allí el profesor Christian Thomasius plantea a la juventud universitaria la siguiente cuestión: «*Welcher Gestalt man denen Frantzosen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen solle?*» * [6]. A nosotros no nos interesa ahora ni la figura de Thomasius, ni la circunstancia de que este *Discours* constituyera una de las primeras disertaciones académicas en Alemania. Thomasius, pensador en el mejor sentido del término, provoca a sus contemporáneos con la propuesta de permitir a las mujeres que accedan al estudio y, en general, al de la filosofía. En sus vigorosas argumentaciones reconocemos con facilidad al más comedido Abad de Gérard. Podría tomarse como una «extravagancia» de Thomasius el que pretenda «sentar juntos en clase» a mujeres y a hombres. En los territorios alemanes era ya todo un milagro el que una dama poseyera apenas una mínima gota de sabiduría.

---

* [«*¿Qué tendríamos que imitar de los franceses en la vida cotidiana y en la conducta?*»].

De hecho también Philémon conoce errores en esta filosofía de damas: la pretensión de encontrar al hombre en la luna sería un ejemplo. Pero esta falta de acierto de unas pocas damas no descalifica en lo fundamental la filosofía de éstas. No se puede prohibir a una mujer el dedicarse a la filosofía, como no se le puede prohibir a un enfermo visitar al médico. Y, además, hay que reconocer que la mayoría de los filósofos masculinos escriben tratados «sobre cientos de cosas superficiales» 5. Aquí se quiebra la lógica genérica de la filosofía de damas. Porque la filosofía resulta ser una medicina contra los errores del entendimiento, tanto para los hombres como para las mujeres.

La «verdadera» filosofía es la filosofía de damas: el Abad de Gérard en el discurso de Cbrístian Thomasius A pesar de todo, el Abad de Gérard elaboró ya en 1681 un programa pedagógico para las damas. Las «máximas de una sólida moral» son el núcleo de su filosofía de damas. ¿Otra vez la razón para los hombres y la moral para las mujeres? No del todo. Su falta de culpabilidad, su ausencia de prejuicios inculcados, su sabia ignorancia, todo esto predestina a las mujeres hacia la «verdadera filosofía».

Se impone ahora dar un pequeño rodeo por la alemana Leipzig de 1687. Allí el profesor Christian Thomasius plantea a la juventud universitaria la siguiente cuestión: « *Welcher Gestall man denen Frantzosen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen solle?» ** 6. A nosotros no nos interesa ahora ni la figura de Thomasius, ni la circunstancia de que este *Discours* constituyera una de las primeras disertaciones académicas en Alemania. Thomasius, pensador en el mejor sentido del término, provoca a sus contemporáneos con la propuesta de permitir a las mujeres que accedan al estudio y, en general, al de la filosofía. En sus vigorosas argumentaciones reconocemos con facilidad al más comedido Abad de Gérard. Podría tomarse como una «extravagancia» de Thomasius el que pretenda

«sentar juntos en clase» a mujeres y a hombres. En los territorios alemanes era ya todo un milagro el que una dama poseyera apenas una mínima gota de sabiduría.

* [«¿(W *tendríamos que imitar de los franceses en ia vida cotidiana y en ia conducta*.3*].

A esto siguió una pléyade de partidarios de una filosofía de damas crítico-deconstructiva, expuesta con un *charme* francés y la polémica alemana de fondo. Thomasius poseía «buenas razones», una lengua afilada, espíritu, humor y también valor ante la novedad, lo que en el panorama de la adormilada historia de la filosofía alemana suponía una combinación harto extraña. A principios del semestre del invierno de 1687/88, los estudiosos hubieron de oír las siguientes palabras exclusivas para el género masculino: «resulta más fácil y cabe esperar mejores resultados al instruir a una dama con un buen intelecto, aun cuando no entienda latín ni posea una gran erudición, que el instruir a un varón igualmente bien dotado en lo intelectual, y además con conocimientos de latín desde su juventud»; y ello, porque los varones se aferran a los prejuicios y a las opiniones preestablecidas, que resultan ser «de muy poco fundamento y bastante poco útiles», pero se agarran a ellas de modo que impiden que lo valioso y lo realmente importante salga a la luz [7].

Thomasius frente a los «pedantes aprendices de grillos»

Resumámoslo: los hombres eruditos suelen tener generalmente una especie de orejeras de la época y la filosofía de damas es un espléndido y lúcido método contra los «sinsentidos de los listillos de escuela». Thomasius y de Gérard, dos expertos en asuntos de la filosofía de damas, se esforzaron por dar los mejores, los menos pedantes y los más convincentes argumentos. Thomasius hace un guiño al Abad de Gérard. Éste tampoco era lo que se dice «un lince», aun cuando se ocupe en el tercer diálogo de su *Philosophie des Gens du Cour* de modo «profundo» de abogar en pro de las damas. Contra el suceso «maravilloso» de que la figura de Dios en la tierra sea del género masculino, de Gérard argumenta todavía de manera más maravillosa: Dios ha querido degradarse por medio de su conversión en un ser humano. El que se haya encarnado en la piel de un ser humano masculino demuestra que «los varones son las más despreciables y degradadas de las criaturas racionales». Quizá esta de-construcción de lo masculino en París vaya demasiado lejos para los abogados de las mujeres en Leipzig. Como suele suceder, en 1687 aparece Thomasius como primer traductor de los argumentos del Abad de Gérard en pro de la filosofía de damas. Entre 1681, cuando se publica la

A esto siguió una pléyade de partidarios de una filosofía de clamas crítico-deconstructiva, expuesta con un *charme* francés y la polémica alemana de fondo. Thomasius poseía «buenas razones», una lengua afilada, espíritu, humor y también valor ante la novedad, lo que en el panorama de la adormilada historia de la filosofía alemana suponía una combinación harto extraña. A principios del semestre del invierno de 1687/88, los estudiosos hubieron de oír las siguientes palabras exclusivas para el género masculino: «resulta más fácil y cabe esperar mejores resultados al instruir a una dama con un buen intelecto, aun cuando no entienda latín ni posea una gran erudición, que el instruir a un varón igualmente bien dotado en lo intelectual, y además con conocimientos de latín desde su juventud»; y ello, porque los varones se aferran a los prejuicios y a las opiniones preestablecidas, que resultan ser «de muy poco fundamento y bastante poco útiles», pero se agarran a ellas de modo que impiden que lo valioso y lo realmente importante salga a la luz 7.

Thomasius frente a los «pedantes aprendices de grillos»

Resumámoslo: los hombres eruditos suelen tener generalmente una especie de orejeras de la época y la filosofía de damas es un espléndido y lúcido método contra los «sinsentidos de los listillos de escuela». Thomasius y de Gérard, dos expertos en asuntos de la filosofía de damas, se esforzaron por dar los mejores, los menos pedantes y los más convincentes argumentos. Thomasius hace un guiño al Abad de Gérard. Éste tampoco era lo que se dice «un lince», aun cuando se ocupe en el tercer diálogo de su *Philosophie des Gens du Cour* de modo «profundo» de abogar en pro de las damas. Contra el suceso «maravillóse»» de que la figura de Dios en la tierra sea del género masculino, de Gérard argumenta todavía de manera más maravillosa: Dios ha querido degradarse por medio de su conversión en un ser humano. El que se haya encarnado en la piel de un ser humano masculino demuestra que «los varones son las más

despreciables y degradadas de las criaturas racionales». Quizá esta de-construcción de lo masculino en París vaya demasiado lejos para los abogados de las mujeres en Leipzig. Como suele suceder, en 1687 aparece Thomasius como primer traductor de los argumentos del Abad de Gérard en pro de la filosofía de damas. Entre 1681, cuando se publica la

Philosophie des Gens du Cour, y la interpretación de Thomasius de 1687 transcurren apenas seis años. Poco respiro tiene la *Philosohpie des Dames*, para cruzar de este modo la ya de por sí difícil frontera entre la galante filosofía de salón y el pensamiento alemán de fundamento.

Pero Thomasius no sólo abrió la puerta a una variante alemana de la filosofía de damas, galante y afrancesada. La crítica al saber «adherido» a los estudiantes de latín y a otros alumnos universitarios no es otra cosa que un ataque fulminante contra ese simulacro del pensar, contra las respuestas aprendidas de antemano, contra esas escuelas de pensamiento, que se han convertido hace tiempo en cárceles para la razón que interroga. Dentro de este sistema no hay ninguna oportunidad de recomenzar con éxito. La filosofía de damas puede descifrarse en Thomasius como la voluntad decidida de iniciar algo nuevo en el pensamiento, sin el lastre incorporado de las respuestas ya aprendidas. Apenas se trata aquí, a mi parecer, de una ayuda emancipatoria para las damas en situación de «déficit» racional; la mentada lógica emancipatoria se mueve aquí en sentido contrario: lo que ha de ser liberado es la sabiduría (masculina) lastrada por su propia historia racional; los ataques de Thomasius contra los «sinsentidos de los aprendices de grillo» no son pura retórica [8]. Y el interés por la filosofía de damas no implica por su parte sólo ese gesto galante y generoso, con el que se ofrece también a las mujeres un billete de entrada en el bien asentado reino de la metafísica. Las damas están fuera de la metafísica de escuela. Pero ésta es su debilidad y, a la vez, su fuerza. La filosofía de damas se convierte en portadora de esperanza contra el «armazón» de la metafísica. Con ella puede hacerse el intento de acabar con la pedante unilateralidad de los clásicos templos del pensamiento «desde fuera» hasta lograr incluso su paralización.

Puede objetarse que, con lo dicho, Thomasius es malinterpretado (por exceso). Podría ser. Pero será Theodor Gottlieb von Hippel el que en 1793, con su manifiesto *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* *, reclame explícitamente los derechos civiles y, con ello, la «emancipación» de las mujeres, mediante su formación y su participación en pie de igualdad en los asuntos intelectuales [9]. En el caso de Thomasius, los que han de ser liberados, en último término, son los filósofos del lastre de las doctrinas anticuadas. Tanto la diserta-

* *[Sobre el mejoramiento civil de las mujeres»]*.

transcurren apenas seis años. Poco respiro tiene la *Philosohpie des Dames*, para cruzar de este modo la ya de por sí difícil frontera entre la galante filosofía de salón y el pensamiento alemán de fundamento.

Pero Thomasius no sólo abrió la puerta a una variante alemana de la filosofía de damas, galante y afrancesada. La crítica al saber «adherido» a los estudiantes de latín y a otros alumnos universitarios no es otra cosa que un ataque fulminante contra ese simulacro del pensar, contra las respuestas aprendidas de antemano, contra esas escuelas de pensamiento, que se han convertido hace tiempo en cárceles para la razón que interroga. Dentro de este sistema no hay ninguna oportunidad de recomenzar con éxito. La filosofía de damas puede descifrarse en Thomasius como la voluntad decidida de iniciar algo nuevo en el pensamiento, sin el lastre incorporado de las respuestas ya aprendidas. Apenas se trata aquí, a mi parecer, de una ayuda emancipatoria para las damas en situación de «déficit» racional; la mentada lógica emancipatoria se mueve aquí en sentido contrario: lo que ha de ser liberado es la sabiduría (masculina) lastrada por su propia historia racional; los ataques de Thomasius contra los «sinsentidos de los aprendices de grillo» no son pura retórica B. Y el interés por la filosofía de damas no implica por su parte sólo ese gesto galante y generoso, con el que se ofrece también a las mujeres un billete de entrada en el bien asentado reino de la metafísica. Las damas están fuera de la metafísica de escuela. Pero ésta es su debilidad y, a la vez, su fuerza. La filosofía de damas se convierte en portadora de esperanza contra el «armazón» de la metafísica. Con ella puede hacerse el intento de acabar con la pedante unilateralidad de los clásicos templos del pensamiento «desde fuera» hasta lograr incluso su paralización.

Puede objetarse que, con lo dicho, Thomasius es malinterpretado (por exceso). Podría ser. Pero será Theodor Gottlieb von Hippel el que en 1793, con su manifiesto *Über die biirgerliche Verbesserung ¿er Weiber* *, reclame explícitamente los derechos civiles y, con ello, la

«emancipación» de las mujeres, mediante su formación y su participación en pie de igualdad en los asuntos intelectuales 9. En el caso de Thomasius, los que han de ser liberados, en último término, son los filósofos del lastre de las doctrinas anticuadas. Tanto la diserta-

[Sobre el mejoramiento civil de las mujeres»].

ción, con su enorme despliegue sistemático sobre «*la limpieza de los Praejudicia*» (prejuicios), como la comparación de las cabezas de los hombres con viejas pizarras difíciles de limpiar [10], muestran claramente que Thomasius creía en la posibilidad de una renovación total del saber «desde fuera» de éste, y de hecho desde las mujeres situadas al margen de la metafísica académica. A esto hay que añadir que la falta de presencia de las mujeres en la edificación de los sistemas masculinos de metafísica —acerca de las «cosas divinas», la «verdad absoluta», o la «eternidad del alma»— es lo que alimentaba la esperanza de Thomasius hacia la más modesta filosofía de damas. Donde los filósofos masculinos en asuntos conceptuales abordan la artillería pesada de la metafísica, las damas ejercen la abstención en lo que se refiere a hablar de lo absoluto. Pero, ¿para qué sirven las declaraciones absolutas sobre «Dios» o sobre «la existencia», cuando la seguridad de la sopa diaria aporta más al ser humano que una especulativa prueba de la existencia de Dios? Hasta Christian Wolff dibuja el que sería fiel retrato de Dios en el pensamiento masculino, y lo dibuja como un «*Philosophus absolute summus*» [11]. Con lo cual, en una suerte de vigorosa auto-afirmación masculina reclama ser un dios en pequeño, o, al menos, un ser análogo a la imagen divina. En medio de toda esta pompa de los sistemas filosóficos y de los asertos intelectuales, la filosofía de damas va avanzando como una pequeña hiedra. Su medida de la verdad es como la del modesto y humano ropaje, es la loca y la cocinera en la corte de la filosofía. Pero estas funciones resultan vitales cuando el rey está esclerotizado y su sabiduría es mal utilizada.

Sobre la modestia propia de la filosofía

El Abad de Gérard, Fontenelle, Thomasius: todos ellos sabían de la fertilidad de una existencia filosófica marginal. En su decidida apuesta por la filosofía de damas, si bien con reservas, se manifiesta el deseo de renovación y autorrevisión del pensamiento. La filosofía misma debe retornar a la modestia y mantenerse obedientemente en los contornos de la sabiduría posible y de la misma manera no perder tampoco el sentido hacia los ecos metafísicos restantes.

En lo que se refiere a la necesidad de «arrojar lastre» científico, el Abad de Gérard y Thomasius coinciden plenamente cuando el francés se declara en contra de «suposiciones matemáticas», «forma-

eión, con su enorme despliegue sistemático sobre *«la limpieza de los Praejudicia»* (prejuicios), como la comparación de las cabezas de los hombres con viejas pizarras difíciles de limpiar 10, muestran claramente que Thomasius creía en la posibilidad de una renovación total del saber «desde fuera» de éste, y de hecho desde las mujeres situadas al margen de la metafísica académica. A esto hay que añadir que la falta de presencia de las mujeres en la edificación de los sistemas masculinos de metafísica —acerca de las «cosas divinas», la «verdad absoluta», o la «eternidad del alma»— es lo que alimentaba la esperanza de Thomasius hacia la más modesta filosofía de damas. Donde los filósofos masculinos en asuntos conceptuales abordan la artillería pesada de la metafísica, las damas ejercen la abstención en lo que se refiere a hablar de lo absoluto. Pero, ¿para qué sirven las declaraciones absolutas sobre «Dios» o sobre «la existencia», cuando la seguridad de la sopa diaria aporta más al ser humano que una especulativa prueba de la existencia de Dios? Hasta Christian Wolfif dibuja el que sería fiel retrato de Dios en el pensamiento masculino, y lo dibuja como un *«Pbilosophus absolute summus»*

Con lo cual, en una suerte

de vigorosa auto-afirmación masculina reclama ser un dios en peque

ño, o, al menos, un ser análogo a la imagen divina. En medio de toda esta pompa de los sistemas filosóficos y de los asertos intelectuales, la filosofía de damas va avanzando como una pequeña hiedra. Su medida de la verdad es como la del modesto y humano ropaje, es la loca y la cocinera en la corte de la filosofía. Pero estas funciones resultan vitales cuando el rey está esclerotizado y su sabiduría es mal utilizada.

Sobre la modestia propia de la filosofía

El Abad de Gérard, Fontenelle, Thomasius: todos ellos sabían de la fertilidad de una existencia filosófica marginal. En su decidida apuesta por la filosofía de damas, si bien con reservas, se manifiesta el deseo de renovación y autorrevisión del pensamiento. La filosofía misma debe retornar a la modestia y mantenerse obedientemente en los contornos de la sabiduría posible y de la misma manera no perder tampoco el sentido hacia los ecos metafísicos restantes.

En lo que se refiere a la necesidad de «arrojar lastre» científico, el Abad de Gérard y Thomasius coinciden plenamente cuando el francés se declara en contra de «suposiciones matemáticas», «forma-

lismos caóticos» y, en general, contra todas aquellas «novedades barrocas» que echan a perder la filosofía y la convierten en una sabiduría ridícula [12] —«alejada de su originaria claridad» y el alemán asiente vigorosamente: si la sabiduría consiste sólo en «sofística» para «prostituirse en el mundo inteligente», entonces es una «vergüenza» de hecho el ser tenido por filósofo o erudito [13]. De esta manera continúan ambos la amonestación a los pedantes, que se retrotrae nada menos que a 1440, cuando Nicolás de Cusa dejara a la historia de la sabiduría su escrito «De docta ignorantia».

Pero, en medio de este siglo XVII, también Ninon de Lenclos provoca con su afilada lengua a los más eruditos varones con sus preguntas: «¿Qué harían [las mujeres] en el mundo con la exactitud matemática de vuestro entendimiento, con la formalidad de vuestros pensamientos?». A pesar de la posición académica, los eruditos resultan ser «las criaturas más dignas de lástima» de cuantas hay bajo el sol. La «irracionalidad» femenina como remedio «racional» se hace necesaria. Ninon recomienda la travesura, la sonrisa, recomienda en fin a las mujeres, ya que ellas pueden poner «en esa uniformidad mortal una diversión picante, un *charme* inacabable; su loca alegría de vivir, su maravillosa locura, su encantadora embriaguez, la conciencia de su dicha y, con todo ello, salvaros a vosotros [los hombres]» [14].

* * *

Con ello queda apuntada la liberación de los hombres de sus gabinetes eruditos. Y con ello hemos arribado también al capítulo tercero, en el que trataremos de Francesco Algarotti como libertador de los eruditos.

lismos caóticos» y, en general, contra todas aquellas «novedades barrocas» que echan a perder la filosofía y la convierten en una sabiduría ridicula 12 — «alejada de su originaria claridad» y el alemán asiente vigorosamente: si la sabiduría consiste sólo en «sofística» para

«prostituirse en el mundo inteligente», entonces es una «vergüenza»

de hecho el ser tenido por filósofo o erudito ,J. De esta manera continúan ambos la amonestación a los pedantes, que se retrotrae nada menos que a 1440, cuando Nicolás de Cusa dejara a la historia de ia sabiduría su escrito «D e docta ignorantia».

Pero, en medio de este siglo xvn, también Ninon de Léñelos provoca con su afilada lengua a los más eruditos varones con sus preguntas: «¿Qué harían [las mujeres] en el mundo con la exactitud matemática de vuestro entendimiento, con la formalidad de vuestros pensamientos?». A pesar de la posición académica, los eruditos resultan ser «las criaturas más dignas de lástima» de cuantas hay bajo el sol. La «irracionalidad» femenina como remedio «racional» se hace necesaria. Ninon recomienda la travesura, la sonrisa, recomienda en fin a las mujeres, ya que ellas pueden poner «en esa uniformidad mortal una diversión picante, un *charme* inacabable; su loca alegría de vivir, su maravillosa locura, su encantadora embriaguez, la conciencia de su dicha y, con todo ello, salvaros a vosotros [los hombres]» M.

* * *

Con ello queda apuntada la liberación de los hombres de sus gabinetes eruditos. Y con ello hemos arribado también al capítulo tercero, en el que trataremos de Francesco Algarotti como libertador de los eruditos.

Tercer capítulo

en el que el Señor Algarotti aparece como entusiasta imitador de Fontenelle. Con un entreacto acerca de la Marquesa de Châtelet como auténtica filósofa de damas y falsa apóstol.

¿Filosofía? ¡En el tocador de las damas!

En 1737 apareció, con el ficticio lugar de origen de «Napoli», una obra escrita en italiano, que ya en su título definía de modo evidente su atención a la filosofía de damas: *Newton für die Damen, oder dialoge über das Licht und die Farben* *. Su autor es el pronto popular Francesco Algarotti, amigo de bellas damas y erudito excéntrico, conocido de Voltaire, más tarde invitado de Federico II, miembro de la noble «Royal Society»; es decir, un autor erudito y, a la par, un ambicioso intelectual de salón con una gran habilidad para las ciencias matemáticas, en particular para las del sistema newtoniano. La carta que Algarotti dirige ahí *Al Signor Bernardo de Fontenelle* puede valorarse con justicia como una epístola dentro de lo que consideramos como filosofía de damas. Se trata de la exposición del sistema newtoniano presentado y reflejado fielmente, mediante la simplificación hecha por un erudito, sin entrar a considerar dificultades metafísicas.

«*Voi foste il primo ne' vostri Mondi a richiamar la selvaggia Filosofía da' solitari Gabinetti, e dalle Biblioteche de' Dotti per introdurla ne' circoli, e alle Tolette delle Dame.*» De modo que Fontenelle sería el libertador

* [*Newtonianismo para damas, o diálogos sobre la luz y los colores*].

T e r c e r c a p í t u l o

en el que el Señor Algarolli aparece como entusiasta imitador de Fontenelle.

Con un entreacto acerca de la Marquesa de Cbátelet como auténtica filósofa de damas y falsa apóstol

¿Filosofía? ¡En el tocador de las damas!

En 1737 apareció, con el ficticio lugar de origen de «Napoli», una obra escrita en italiano, que ya en su título definía de modo evidente su atención a la filosofía de damas: *Newton fiir die Damen, oder dialoge über das Licbl und die Farben *.* Su autor es el pronto popular Francesco Algarotti, amigo de bellas damas y erudito excéntrico, conocido de Voltaire, más tarde invitado de Federico II, miembro de la noble «Royal Society»; es decir, un autor erudito y, a la par, un ambicioso intelectual de salón con una gran habilidad para las ciencias matemáticas, en particular para las del sistema newtoniano. La carta que Algarotti dirige ahí *A l Signor Bernardo de Fontenelle* puede valorarse con justicia como una epístola dentro de lo que consideramos como filosofía de damas. Se trata de la exposición del sistema newtoniano presentado y reflejado fielmente, mediante la simplificación hecha por un erudito, sin entrar a considerar dificultades metafísicas.

«V oi foste ilprim o ne'vostri Mondi a riebiamar la selvaggia Filosofía da'solitariGabinetti, e dalle Biblioteche de'D otti per introdurla ne'circoli, e alie Tolette delle Dame.» De modo que Fontenelle sería el libertador

* *[Newtonianismopara damas, o diálogos sobre la luz y los colores].*

de la filosofía, el primero que ha rescatado la «filosofía indómita» de los eruditos gabinetes y la ha llevado a los «tocadores» de las damas [2].

También aquí, alimentado por un escepticismo fundamental ante las ciencias se determina de nuevo el lugar natural de la filosofía. La filosofía, el pensamiento por antonomasia, es «indómito», no domesticable, difícil de encerrar en vías ya establecidas en sistemas bibliográficos o en gabinetes eruditos. Pero, quien quiera acabar con la domesticación de la filosofía, tiene primero que procurarle un nuevo y lúcido lugar. Bien mirado, el constante desorden de un tocador femenino, o de un bolsito de mano, podría servir: ¿por qué, en medio de este mundo multicolor y algo caótico, no habría de acordarse la filosofía de su ser inestable, de su alegría casi infantil ante el pensar y de su sonrisa entre frívola y sabia? ¿Por qué habría de desarrollar mejor su auténtico privilegio a saber, el abordar con agudeza, con humor y con una crítica desenfadada lo que hay más allá, lo oculto, o lo «metafísico» desde la fría analítica de un Tesauro bibliográfico? ¿Por qué no desarrollarlo mejor desde el amigable y vacilante desorden propio del ser/lugar femenino? y además: ¿acaso tal caos explícito y la permanente improvisación típica de las mujeres no concuerdan más con la esencia del pensamiento experimental aun cuando también en ocasiones «meta la pata»?

Algarotti —y con él Fontenelle, de Gérard, Thomasius— no se plantea estas cuestiones explícitamente. Pero, de alguna manera sí las responden implícitamente: *hay* que anteponer el tocador femenino al gabinete masculino, si se pretende recuperar la agilidad de las cuestiones filosóficas. Por cierto que el propio Immanuel Kant, en una de sus concurridas disertaciones antropológicas, dirá, no sin desprecio, que su doctrina antropológica «puede ser leída por cualquiera, incluso por las damas en sus tocadores» [3]. Pero el distanciamiento del rey de la filosofía de Königsberg frente a las reinas sin corona de la filosofía hay que entenderlo como la conocida coquetería del sabio. ¿Qué puede resultarle más agradable a un filósofo que el ser apreciado entre las damas? Y Kant *pasaba por ser* un «maestro galante». Quien conozca las actuales biografías sobre Kant sabrá que éste llevaba muy a gala el sello de galante y cortés que tenía entre las damas.

También Algarotti unos años antes que Kant se afanaba con éxito por un honor semejante. Su relación con los *Entretiens* de Fontenelle está sin duda calculada con precisión. Así como la fama que obtuvo

de ia filosofía, el primero que ha rescatado la «filosofía indómita» de los eruditos gabinetes y la ha llevado a los «tocadores» de las damas 2.

También aquí, alimentado por un escepticismo fundamental ante las ciencias se determina de nuevo el lugar natural de la filosofía. La filosofía, el pensamiento por antonomasia, es «indómito», no domesticable, difícil de encerrar en vías ya establecidas en sistemas bibliográficos o en gabinetes eruditos. Pero, quien quiera acabar con la domesticación de la filosofía, tiene primero que procurarle un nuevo y lúcido lugar. Bien mirado, el constante desorden de un tocador femenino, o de un bolsito de mano, podría servir: ¿por qué, en medio de este mundo multicolor y algo caótico, no habría de acordarse la filosofía de su ser inestable, de su alegría casi infantil ante el pensar y de su sonrisa entre frívola y sabia? ¿Por qué habría de desarrollar mejor su auténtico privilegio a saber, el abordar con agudeza, con humor y con una crítica desenfadada lo que hay más allá, lo oculto, o lo «metafísico» desde la fría analítica de un Tesauro bibliográfico? ¿Por qué no desarrollarlo mejor desde el amigable y vacilante desorden propio del ser/lugar femenino? y además: ¿acaso tal caos explícito y la permanente improvisación típica de las mujeres no concuerdan más con la esencia del pensamiento experimental aun cuando también en ocasiones «meta la pata»?

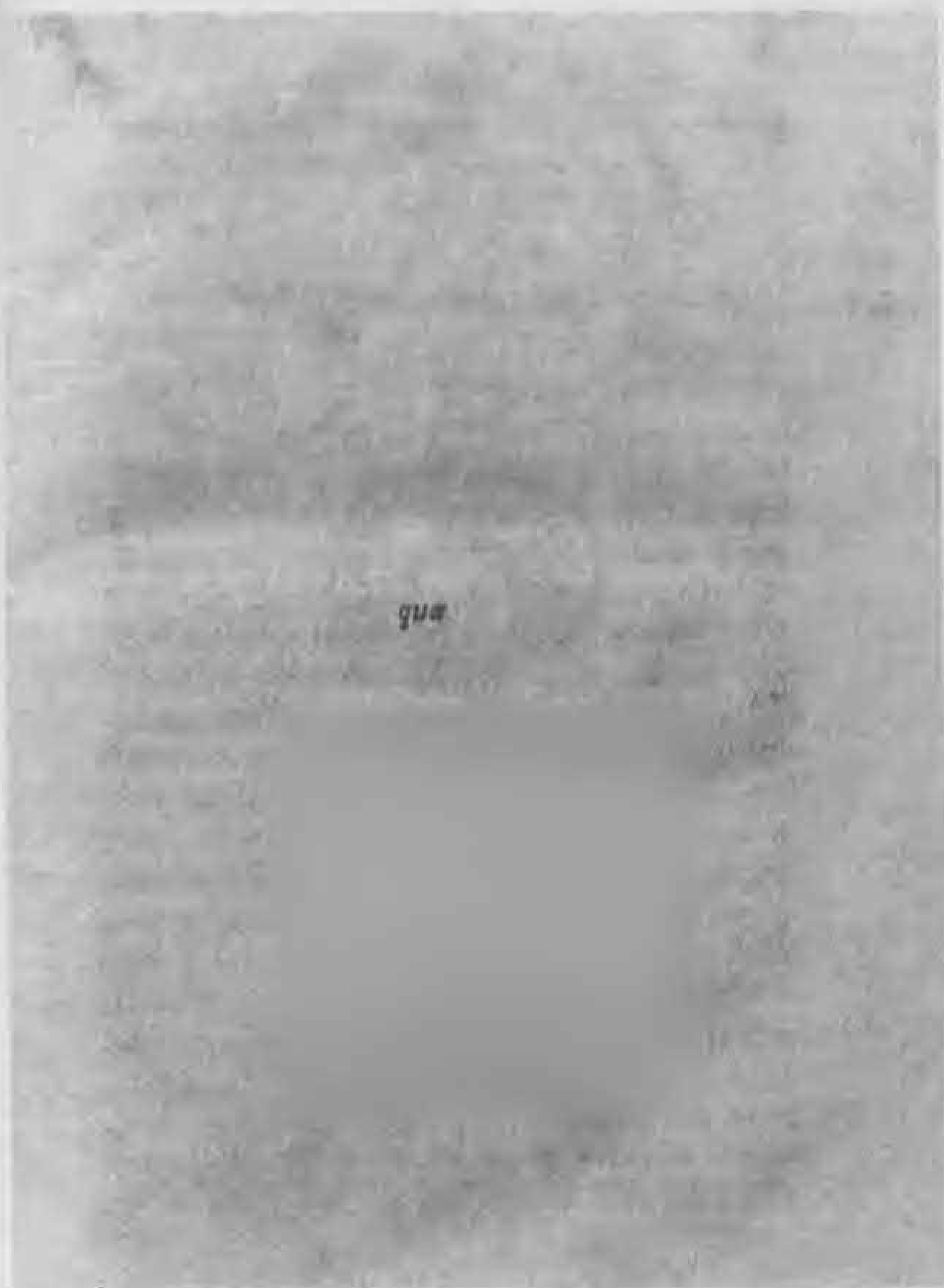
Algarotti —y con él Fontenelle, de Gérard, Thomasius— no se plantea estas cuestiones explícitamente. Pero, de alguna manera sí las responden implícitamente: *hay* que anteponer el tocador femenino al gabinete masculino, si se pretende recuperar la agilidad de las cuestiones filosóficas. Por cierto que el propio Immanuel Kant, en una de sus concurridas disertaciones antropológicas, dirá, no sin desprecio, que su doctrina antropológica «puede ser leída por cualquiera, incluso por las damas en sus tocadores» }. Pero el distanciamiento del rey de la filosofía de Kónigsberg frente a las

reinas sin corona de la filosofía hay que entenderlo como la conocida coquetería del sabio.

¿Qué puede resultarle más agradable a un filósofo que el ser apreciado entre las damas? Y Kant *pasaba por ser* un «maestro galante».

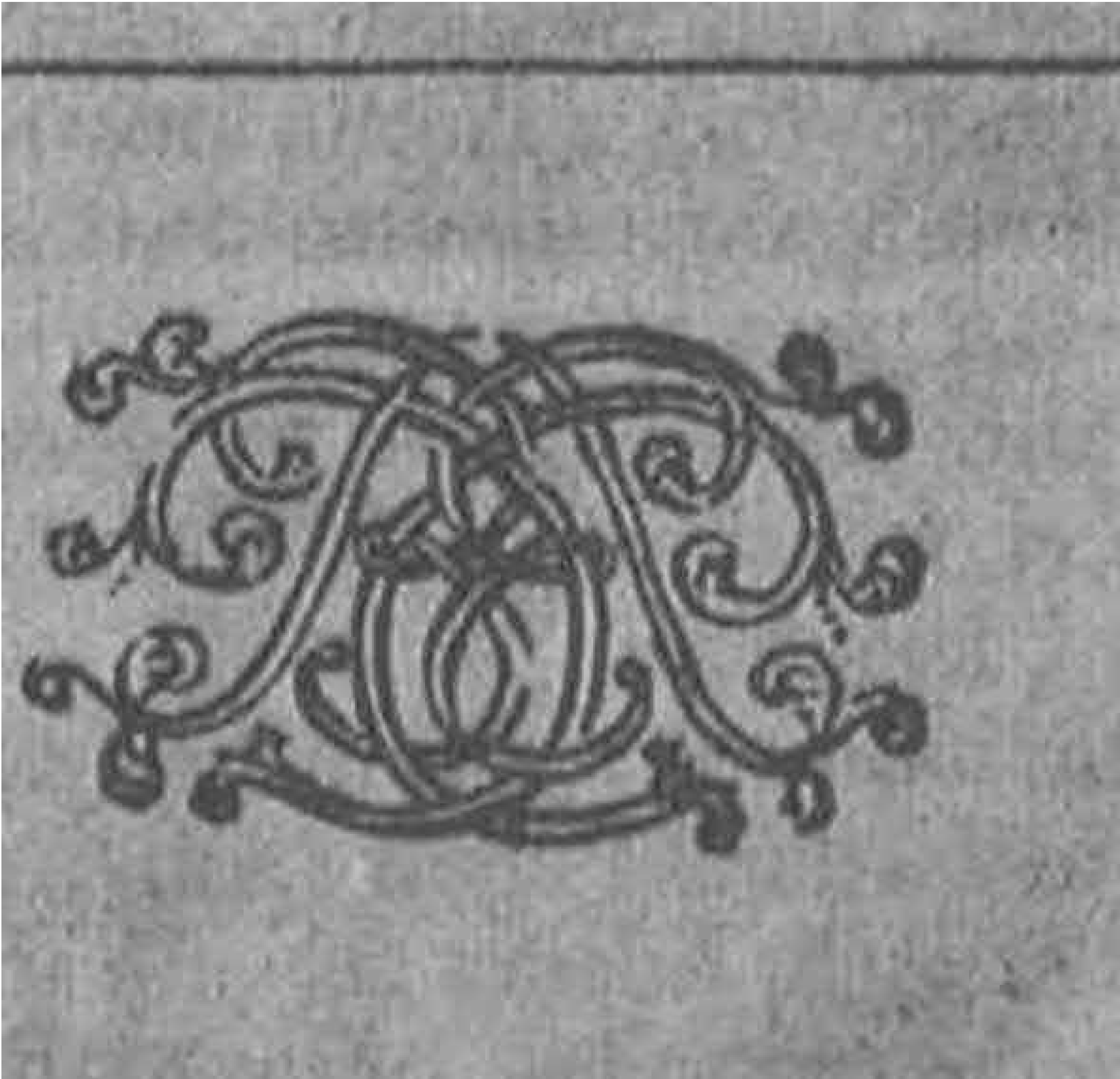
Quien conozca las actuales biografías sobre Kant sabrá que éste llevaba muy a gala el sello de galante y cortés que tenía entre las damas.

También Algarotti unos años antes que Kant se afanaba con éxito por un honor semejante. Su relación con los *Entretiens* de Fontenelle está sin duda calculada con precisión. Así como la fama que obtuvo



qua





IL NEWTONIANISMO

P E R L E D A M E

O V V E R O

D I A L O G H I

3 O P R A

LA LUCE E I COLORI.

Ugat ipfa Lycorit.

V irg. Egl. X .

I K

N A P O L 1

M D C C X X X V I I .

Ilustración 5

Portada del Newtonianismo per le Dame. 1737.

vo como galante oponente contra los jeroglíficos latinos y otras extravagancias eruditas. Fontenelle había sembrado con flores lo que hasta entonces eran espinas; había conducido a las Gracias por primera vez al cielo; y la novedad de esa filosofía de damas le permitía ahora a él, a Algarotti, hacer un segundo intento, esta vez con la óptica y la doctrina de los colores, basándose en el sistema newtoniano.

De nuevo los «ismos»

¿Alcanza Algarotti la fuerza argumentativa de los «mundos» de Fontenelle? Quizá no. Algarotti es consciente de las dificultades de toda copia. Por ello, ha escogido un objeto adecuado para el diálogo filosófico y el interés femenino, que no es otro que la doctrina de los colores, tal y como Fontenelle hiciera con sus extravagantes planetas.

En cualquier caso: el bello sexo prefiere la demostración empírica a la precisión del saber puramente conceptual. Otra diferencia entre Fontenelle y Algarotti estriba en la intención mediadora de uno u otro sistema filosófico. Donde Fontenelle había pretendido hacer accesible la filosofía cartesiana a las damas, Algarotti persigue la popularización de la óptica newtoniana. Ambos coinciden en cualquier caso en convertirse en oponentes al abuso de los sistemas que representan; el uno lucha por Descartes y contra el cartesianismo; el otro, por Newton, pero contra el newtonianismo: *«Voi avete abbellito il Cartesianismo: io ho procurato di domar, per così dire, il Newtonianismo, e di rendere aggradevole la sua medesima austerità»* [4]. Contra los «ismos»: esto es lo que asemeja a Fontenelle y a Algarotti.

Pero Algarotti retorna, desde la filosofía de las estrellas de Fontenelle, de nuevo a los sistemas terrenales; y con este retorno se vincula la cuestión pedagógica de si la textura matemática de la doctrina newtoniana puede ser transmitida por medio de un diálogo galante. Bien refleja la cuidada portada del *Newtonianismo per le Dame* el conocido inventario típico de la filosofía de damas: dama y caballero con vestuario rococó deambulando por el parque ante un palacio de recreo. Pero la gestualidad muestra ya cómo se consolidan los «roles» específicos. El caballero, en tanto que sostiene el sombrero con total corrección bajo el brazo izquierdo, mantiene con el derecho una clara actitud de estar instruyendo a su interlocutora. El rostro masculino no transmite en absoluto la alegre serenidad de los filósofos experi-

vo como galante oponente contra los jeroglíficos latinos y otras extravagancias eruditas. Fontenelle había sembrado con flores lo que hasta entonces eran espinas; había conducido a las Gracias por primera vez al cielo; y la novedad de esa filosofía de damas le permitía ahora a él, a Algarotti, hacer un segundo intento, esta vez con la óptica y la doctrina de los colores, basándose en el sistema newtoniano.

De nuevo los «ismos»

¿Alcanza Algarotti la fuerza argumentativa de los «mundos» de Fontenelle? Quizá no. Algarotti es consciente de las dificultades de toda copia. Por ello, ha escogido un objeto adecuado para el diálogo filosófico y el interés femenino, que no es otro que la doctrina de los colores, tal y como Fontenelle hiciera con sus extravagantes planetas.

En cualquier caso: el bello sexo prefiere la demostración empírica a la precisión del saber puramente conceptual. Otra diferencia entre Fontenelle y Algarotti estriba en la intención mediadora de uno u otro sistema filosófico. Donde Fontenelle había pretendido hacer accesible la filosofía cartesiana a las damas, Algarotti persigue la popularización de la óptica newtoniana. Ambos coinciden en cualquier caso en convertirse en oponentes al abuso de los sistemas que representan; el uno lucha por Descartes y contra el cartesianismo; el otro, por Newton, pero contra el newtonianismo: « *Voí a ve te abbellito il Cartesianismo: io ho procurato di domar, per cosí dire, il Newtonianismo, e di rendare aggradevole la sua medesima austeritá»A.* Contra los «ismos»: esto es lo que asemeja a Fontenelle y a Algarotti.

Pero Algarotti retorna, desde la filosofía de las estrellas de Fontenelle, de nuevo a los sistemas terrenales; y con este retorno se vincula la cuestión pedagógica de si la textura matemática de la doctrina

newtoniana puede ser transmitida por medio de un diálogo galante. Bien refleja la cuidada portada del *Newtonianismo per le Dame* el conocido inventario típico de la filosofía de damas: dama y caballero con vestuario rococó deambulando por el parque ante un palacio de recreo.

Pero la gestualidad muestra ya cómo se consolidan los «roles» específicos. El caballero, en tanto que sostiene el sombrero con total corrección bajo el brazo izquierdo, mantiene con el derecho una clara actitud de estar instruyendo a su interlocutora. El rostro masculino no transmite en absoluto la alegre serenidad de los filósofos experi-





Ilustración 6

Dama y *caballero, vestidos al estilo rococó, deambulando por el parque de un palacete...*

(Portada en cobre) de Newtonianismo *de Algarotti, 1737.*

mentales que han optado por arrojar lastre académico, sino que más bien refleja la gravedad que es común en todo rostro de pedagogo. También la dama aparece rígida, siguiendo la norma escolar, e insegura. En su rostro la sonrisa de la filosofía de mujeres se ha convertido en una máscara petrificada, como si supiera que pronto será una copia de sí misma. La actitud de su mano izquierda, abierta y como esculpida, confiere a todo el cuadro el carácter de una erótica puesta a duras penas en escena. Los galantes diálogos declinan; en su lugar, el discurso magistral con ambiciones científicas toma el relevo.

Porque, a pesar del escollo matemático, el sistema newtoniano ha de ser trasladado a las mentes de las damas: «*Vi si sfuggono, quanto si può il più, i termini di Matematica; e se ve n'â alcuno, egli è spiegato per via di cose le più familiari nella vita*» [5]. Con familiaridad y con ejemplos prácticos pretende Algarotti salvar el obstáculo de las matemáticas, que constituyen el grado elemental de toda razón pedante y sólo erudita y calculadora. Evidentemente, dirigido contra Fontenelle y Descartes, nos hace saber que la «buena filosofía» se transmite por sí misma *senza aver bisogno di macchine*. No le resultan necesarios ni el teatro de la ópera de Fontenelle, ni el sistema mecánico cartesiano [6].

Entreacto: Madame de Châtelet como alumna renegada

Algarotti no pretende tan sólo acercar la óptica newtoniana a las mujeres, sino que su intención es importarla a Italia. En este quehacer de mediador se cruza con Voltaire y su querida Emilie du Châtelet, quienes por su parte practican la misma campaña newtonina en Francia. Y de manera totalmente casual en este «deambular dominical» por el territorio todavía inseguro de «otra» historia filosófica posible, nos encontramos, más allá de toda ficción, con una ilustre encarnación viva de la filosofía de damas: Gabrielle-Emilie Le Tonnelier de Breteuil, Marquesa de Châtelet [7].

Esta ingeniosa, aguda y, a la par, muy instruida dama publica en 1741, en principio anónimamente, sus *Institutiones de Physique*, que abrían la puerta al sistema leibniziano-wolffiano en Francia. Testimonio del éxito en Francia de esta tarea de du Châtelet lo da nada menos que Christian Wolff. En su narración biográfica encontramos la siguiente alabanza: «Entre los franceses, la erudita Marquesa du Châtelet alcanzó gran fama, explicando en la primera parte de sus

mentales que han optado por arrojar lastre académico, sino que más bien refleja la gravedad que es común en todo rostro de pedagogo.

También la dama aparece rígida, siguiendo la norma escolar, e insegura. En su rostro la sonrisa de la filosofía de mujeres se ha convertí-do en una máscara petrificada, como si supiera que pronto será una copia de si misma. La actitud de su mano izquierda, abierta y como esculpida, confiere a todo el cuadro el carácter de una erótica puesta a duras penas en escena. Los galantes diálogos declinan; en su lugar, el discurso magistral con ambiciones científicas toma el relevo.

Porque, a pesar del escollo matemático, el sistema newtoniano ha de ser trasladado a las mentes de las damas: *«V i si sfuggono, quanto si puó il piú, i termini di Matemático; ese ve n'á alcuno, egli é spiegato per via di cose le piú familiari rtella vita*» \ Con familiaridad y con ejemplos prácticos pretende Algarotti salvar el obstáculo de las matemáticas, que constituyen el grado elemental de toda razón pedante y sólo erudita y calculadora. Evidentemente, dirigido contra Fontenelle y Descartes, nos hace saber que la «buena filosofía» se transmite por sí misma *sem a aver bisogno di macchirte.* N o le resultan necesarios ni el teatro de la ópera de Fontenelle, ni el sistema mecánico cartesiano 6.

Entreacto: Madame de Chátelet como alumna renegada Algarotti no pretende tan sólo acercar la óptica newtoniana a las mujeres, sino que su intención es importarla a Italia. En este quehacer de mediador se cruza con Voltaire y su querida Emilie du Chátelet, quienes por su parte practican la misma campaña newtonina en Francia. Y de manera totalmente casual en este «deambular dominical» por el territorio todavía inseguro de «otra» historia filosófica po siblc, nos encontramos, más allá de toda ficción, con una ilustre encarnación

viva de la filosofía de damas: Gabrielle-Emilie Le Tonnelier de Breteuil, Marquesa de Chátelet7,

Esta ingeniosa, aguda y, a la par, muy instruida dama publica en 1741, en principio anónimamente, sus *Institutiones de Pbysique,* que abrían la puerta al sistema leibniziano-wolffiano en Francia. Testimonio del éxito en Francia de esta tarea de du Chátelet lo da nada menos que Christian Wolff. En su narración biográfica encontramos la siguiente alabanza: «Entre los franceses, la erudita Marquesa du Chátelet alcanzó gran fama, explicando en la primera parte de sus







I N S T I T U T I O N S

P H Y S I au E S

D E M A D A M E L A M A R Q U I S B

D U C H A S T E L L E T

aJrrffées á M r. fin Filr.

Nouvellc Edición, corrigíc & augmentée,

coníidcrublcment par l'Auicur.

T O M E P R E M I E R .

A A M S T E R D A M ,

AIJX DEPENS DE LA COMPAGNJE.

M DCC X L I I .

Ilustración 7

Portada Je las Inslitutiones Phvsiques *tie Gabrtelle Entile du Chátelet, en la edición de 1742.*

Institutionum physicarum los principios de mi metafísica harto clara y amenamente y que ha leído con gran entusiasmo mis obras latinas» [8]. Además esta dama tomó parte también, de manera competente y aguda, en la polémica acerca de las fuerzas vivas, lo que le valió la amable observación de Kant en 1746 de ser «una dama iluminada»; el mismo Kant, que en 1763 lanzó la famosa y ruda observación sobre «la barba» y la carencia de femineidad de la Marquesa [9]. Pero la filosofía de damas como «blanco de tiro» era ya algo común, y no sólo en Kant.

Volvamos al centro de la cuestión: Wolff-du Châtelet-Newton. Tampoco la marquesa se libró del destino de otras damas ilustradas. Mientras era una alumna mansa del maestro Wolff y explicaba de manera «amena» sus *Principia*, era como una niña a la que se mimaba. Lamentablemente su «gran entusiasmo» por el maestro en retahílas de obras latinas decayó hacia finales de los años 40, por poner una fecha aproximada. Wolff —y con él también su compañero de sistema, Leibniz— fueron arrinconados con rapidez. En su lugar, aparecen las ideas propias de la dama junto a las de Newton. Ya en 1763 Emilie du Châtelet escribe en una carta que está «newtonizándose», «unas veces más, otras menos» [10]. En 1746 se publica en francés la primera parte de la *Philosophiae naturalis principia mathematica* de Newton, traducida por Emilie du Châtelet [11]. Wolff reacciona a vuelta de correo y lo hace como cualquier sujeto masculino cuya amada, hija, alumna o esposa se ha rebelado en su contra: con celos mal disimulados, con decepción y con «pullas» malintencionadas. Para Voltaire, Wolff es tan sólo un «germano bárbaro», un charlatán alemán. Porque Wolff, además, a pesar de su decidido *charme* alemán no había podido comprender la ilustración de los eruditos franceses del todo. En 1741 todavía confiesa Wolff a su colega, el conde de Manteuffel, que aún no podía «comprender cómo se conciliaba el que la Marquesa sienta tanto interés por mi filosofía, hasta el punto de haberse convertido en mi apóstol entre los franceses, y que a la vez Voltaire esté tan ligado a ella, que no la quiera abandonar» [12].

Wolff habla de Madame du Châtelet como de su «apóstol entre los franceses». Con ello reincide en un tópico acerca de una función central encomendada a las damas: ellas son misioneras y, por lo mismo, importantes instrumentos para exportar sistemas filosóficos masculinos. Wolff y Newton no son los únicos en desarrollar las cualidades como misionera de la Marquesa interesada en la filosofía, cual «hermana mayor», que lleva una existencia desocupada. También

Institutionum physicarum los principios de mi metafísica harto clara y amenamente y que ha leído con gran entusiasmo mis obras latinas» 8.

Además esta dama tomó parte también, de manera competente y aguda, en la polémica acerca de las fuerzas vivas, lo que le valió la amable observación de Kant en 1746 de ser «una dama iluminada»; el mismo Kant, que en 1763 lanzó la famosa y ruda observación sobre «la barba» y la carencia de femineidad de la Marquesa 9. Pero la filosofía de damas como «blanco de tiro» era ya algo común, y no sólo en Kant.

Volvamos al centro de la cuestión: Wolff-du Chátelet-Newton.

Tampoco la marquesa se libró del destino de otras damas ilustradas.

Mientras era una alumna mansa del maestro Wolff y explicaba de manera «amena» sus *Principia,* era como una niña a la que se mimaba. Lamentablemente su «gran entusiasmo» por el maestro en retahilas de obras latinas decayó hacia finales de los años 40, por poner una fecha aproximada. Wolff —y con él también su compañero de sistema, Leibniz— fueron arrinconados con rapidez. En su lugar, aparecen las ideas propias de la dama junto a las de Newton. Ya en 1763 Emilie du Chátelet escribe en una carta que está «newtonizándose», «unas veces más, otras menos» 10. En 1746 se publica en francés la primera parte de la *Pbilosophiae naturalis principia mathernatica* de Newton, traducida por Emilie du Chátelet " . Wolff reacciona a vuelta de correo y lo hace como cualquier sujeto masculino cuya amada, hija, alumna o esposa se ha rebelado en su contra: con celos mal disimulados, con decepción y con «pullas» malintencionadas.

Para Voltaire, Wolff es tan sólo un «germano bárbaro», un charlatán alemán. Porque Wolff, además, a pesar de su decidido *charme* alemán no había podido comprender la ilustración de los eruditos franceses del todo. En 1741 todavía confiesa Wolff a su colega, el conde de Manteuffel, que aún no podía «comprender cómo se conciliaba f*1

que la Marquesa sienta tanto interés por mi filosofía, hasta el punto de haberse convenido en mi apóstol entre los franceses, y que a la vez Voltaire esté tan ligado a ella, que no la quiera abandonar» 12.

Wolff habla de Madame du Chátelet como de su «apóstol entre los franceses». Con ello reincide en un tópico acerca de una función central encomendada a las damas: ellas son misioneras y, por lo mismo, importantes instrumentos para exportar sistemas filosóficos masculinos. Wolff y Newton no son los únicos en desarrollar las cualidades como misionera de la Marquesa interesada en la filosofía, cual

«hermana mayor», que lleva una existencia desocupada. También





Ilustración 8

G *abridle Emilia Je Breleuil, Marquesa de Chálele!, 1709-1749.*

vale lo dicho para Descartes [13] o para Leibniz, cuyo sistema alemán Emilie du Châtelet trasladó de modo pionero a Francia [14].

Los señores Manteuffel, Wolff y Co. llegaron a concebir una *Philosophie des Dames* como «sección de publicidad» de sus propios pensamientos. Esto lo veremos más adelante. Porque ahora vamos a volver a acordarnos de nuestro héroe, al que hemos abandonado en la estacada, Francesco Algarotti.

Mr. Algarotti, Mme. du Châtelet, Voltaire y la fuerza de atracción

Algarotti había pasado ya seis semanas del verano de 1736 en Cirey con Madame du Châtelet y Voltaire. «Algarotti... ha recopilado los sublimes descubrimientos del Señor Newton en forma de diálogo, que (como poco) hacen sombra a los de Fontenelle», afirma Emilie du Châtelet en una carta sobre este filósofo [15]. La Marquesa flirtea en 1736 en Cirey con Algarotti sobre la fuerza de atracción y sobre Fontenelle. Y lógicamente la fuerza de atracción entre los sexos juega un papel relevante. De esto dan fe las bromas, por un lado, pero también pronto algunas agrias observaciones, en particular por parte de Voltaire.

La correspondencia de Voltaire, que incluye las cartas de Emilie du Châtelet al mismo, perfilan un cuadro idílico de esa sublime lucha por popularizar a Newton en Francia que ocupa a Algarotti, du Châtelet y Voltaire. Voltaire deja escrito el 5 de mayo de 1738: «Maupertuis instruye sólo a los seres racionales. Se convertirá en el profesor particular de los hombres, y yo en el de sus niños; Algarotti en el de las damas, pero no precisamente de Madame du Châtelet, quien tiene al menos tantos conocimientos como él y ha colaborado no poco en las correcciones de su libro» [16]. La relación profesor-alumna se ha invertido radicalmente. Voltaire es el testimonio de ello: Emilie du Châtelet ayuda a su alumno Algarotti en las endiabladas dificultades del sistema newtoniano y bien podría haberle dado algunos consejos que, en tanto que filosofía de damas, le facilitaron el camino para su éxito publicitario. Y mientras Maupertuis se ocupa de los llamados a ser eruditos, Voltaire se ejercita en la filosofía infantil y Francesco y Gabrielle Emilie llevan a cabo conjuntamente la galante filosofía de damas.

vale lo dicho para Descanes 13 o para Leibniz, cuyo sistema alemán Emilie du Chátelet trasladó de modo pionero a Francia w.

Los señores Manteuffel, Wolff y Co. llegaron a concebir una *Phi-*

iosophie des Dames como «sección de publicidad» de sus propios pensamientos. Esto lo veremos más adelante. Porque ahora vamos a volver a acordarnos de nuestro héroe, al que hemos abandonado en la estacada, Francesco Algarotti.

Mr. Algarotti, Mme. du Chátelet, Voltairey la fuerza de atracción
Algarotti habia pasado ya seis semanas del verano de 1736 en Ci-

rey con Madame du Chátelet y Voltaire. «Algarotti... ha recopilado los sublimes descubrimientos del Señor Newton en forma de diálogo, que (como poco) hacen sombra a los de Fontenelle», afirma Emilie du Chátelet en una cana sobre este filósofo 13 La Marquesa flinea en 1736 en Cirey con Algarotti sobre la fuerza de atracción y sobre Fontenelle. Y lógicamente la fuerza de atracción entre los sexos juega un papel relevante. De esto dan fe las bromas, por un lado, pero también pronto algunas agrias observaciones, en particular por pane de Voltaire.

La correspondencia de Voltaire, que incluye las canas de Emilie du Chátelet al mismo, perfilan un cuadro idílico de esa sublime lucha por popularizar a Newton en Francia que ocupa a Algarotti, du Chátelet y Voltaire. Voltaire deja escrito el 5 de mayo de 1738:

«Maupertuis instruye sólo a los seres racionales. Se convertirá en el profesor particular de los hombres, y yo en el de sus niños; Algarotti en el de las damas, pero no precisamente de Madame du Chátelet, quien tiene al menos tantos conocimientos como él y ha colaborad''

no poco en las correcciones de su libro» l6. La relación profesor-alumna se ha invertido radicalmente. Voltaire es el testimonio de ello: Emilie du Chátelet ayuda a su alumno Algarotti en las endiabladas dificultades del sistema newtoniano y bien podría haberle dado algunos consejos que, en tanto que filosofía de damas, le facilitaron el camino para su éxito publicitario. Y mientras Maupertuis se ocupa de los llamados a ser eruditos, Voltaire se ejercita en la filosofía infantil y Francesco y Gabrielle Emilie llevan a cabo conjuntamente la galante filosofía de damas.

Nubes sobre Cirey

¿Acaso ha mentido Voltaire? Entretanto ha aparecido el *Newtonianismo* de Algarotti. Pero a Cirey no ha llegado todavía la publicación. Han aparecido ciertas nubes en la relación italo-francófila; la atracción física entre Gabrielle Emilie y Francesco ha decrecido. El 9 de mayo de 1738 escribe du Châtelet a Maupertuis, comentándole que le ha llegado el rumor de que la obra del señor Algarotti lleva por título *Le Newtonisme à la portée des dames* *, lo cual le resulta francamente ridículo. Y, además, por lo que ella recuerda del manuscrito original aparecían sólo burlas sobre el tema de la luz, aun cuando sabe de sobra también cuán bella y galante burla, *quelle bonne plaisanterie*, sería capaz de hacer Algarotti sobre el cuadrado inverso de la distancia. Y a esto se añade que, según tiene entendido, junto al título hay una dedicatoria a Federico II, el fundador de la Academia Prusiana de las ciencias, lo que resulta particularmente ridículo. De hecho, la primera edición del libro de Algarotti contiene sólo una dedicatoria a Fontenelle como «libertador de los eruditos». La segunda y las siguientes ediciones aparecen dedicadas al rey de Prusia. Emilie du Châtelet —y con ella Voltaire— habían imaginado que Algarotti incluiría al menos una dedicatoria a la «newtoniana» Marquesa.

Algarotti, de todos modos, calcula al milímetro su carrera académica. Se arriesga a un trato brusco por parte de su maestra y anfitriona en Cirey. Por decirlo de alguna manera, Emilie, a modo de pequeña revancha, denuncia a su colega e interlocutor en el pasado en su escrito a Maupertuis: «Aparte de su título, nada hay más ridículo que su dedicatoria a una persona que siempre se tomó a broma las fuerzas de atracción. Sospecho que [Algarotti] *pretende entrar en la Academia*» [17]. Por su parte, Voltaire está también muy irritado, porque su editor, con vistas a sacar mayor beneficio, se ha permitido subtitular sus *Eléments de la philosophie de Newton* con la apostilla «*mis à la portée de tout le monde*», sin advertírselo.

Ahora Voltaire está furioso. En su opinión, el sistema newtoniano no es susceptible de ser popularizado. El 14 de mayo de 1738 escribe airadamente dos frases en un papel: «Hay que ser un charlatán imbécil para añadir "comprensible para cualquiera". Y hay que ser tonto para opinar que la filosofía de Newton puede ser accesible para cualquiera» [18].

* [*El newtonianismo adaptado para las damas*].

Nubes sobre Cirey

¿Acaso ha mentido Voltaire? Entretanto ha aparecido el *Newtonianismo* de Algarotti. Pero a Cirey no ha llegado todavía la publicación.

Han aparecido ciertas nubes en la relación italo-francófila; la atracción física entre Gabrielle Emilie y Francesco ha decrecido. El 9 de mayo de 1738 escribe du Chátelet a Maupertuis, comentándole que le ha llegado el rumor de que la obra del señor Algarotti lleva por título *Le Newtonisme a ia portée des domes* *, lo cual le resulta francamente ridículo. Y, además, por lo que ella recuerda del manuscrito original aparecían sólo burlas sobre el tema de la luz, aun cuando sabe de sobra también cuán bella y galante burla, *queüe bonne plaisanterie,* sería capaz de hacer Algarotti sobre el cuadrado inverso de la distancia. Y a esto se añade que, según tiene entendido, junto al título hay una dedicatoria a Federico II, el fundador de la Academia Prusiana de las ciencias, lo que resulta particularmente ridículo. De hecho, la primera edición del libro de Algarotti contiene sólo una dedicatoria a Fontenelle como

«libertador de ios eruditos». La segunda y las siguientes ediciones aparecen dedicadas al rey de Prusia. Emilie du Chátelet —y con ella Voltaire— habían imaginado que Algarotti incluiría al menos una dedicatoria a la «newtoniana» Marquesa.

Algarotti, de todos modos, calcula al milímetro su carrera académica. Se arriesga a un trato brusco por parte de su maestra y anfitrio-na en Cirey. Por decirlo de alguna manera, Emilie, a modo de peque

ña revancha, denuncia a su colega e interlocutor en el pasado en su escrito a Maupertuis: «Apane de su título, nada hay más ridículo que su dedicatoria a una persona que siempre se tomó a broma las

fuerzas de atracción. Sospecho que [Algarotti] *pretende entrar en la Academia»* I7. Por su parte, Voltaire está también muy irritado, porque su editor, con vistas a sacar mayor beneficio, se ha permitido subtitular sus *Eléments de la philosophie de Newton* con la apostilla *«mis a la portée de tout le monde»,* sin advertírselo.

Ahora Voltaire está furioso. En su opinión, el sistema newtoniano no es susceptible de ser popularizado. El 14 de mayo de 1738 escribe airadamente dos frases en un papel: «Hay que ser un charlatán imbécil para añadir "comprensible para cualquiera". Y hay que ser tonto para opinar que la filosofía de Newton puede ser accesible para cualquiera» 18.

* *[El newtonianismo adaptado para ias damas* j.





Ilustración 9

Newton como «filósofo de damas».

Maurice Quentín de la Tour, 1704-1788: Mlle. Ferrand medita sobre Newton.

Entretanto, por fin llega a Cirey una edición de la polémica obra de Algarotti. El 18 de mayo de ese mismo año, en una carta dirigida a Thieriau, Voltaire da rienda suelta a su mal humor. En el aire tibio de la primavera en Cirey se discute el escándalo de Algarotti, que también ha recaído sobre Madame du Châtelet.

«Ella es la auténtica Marquesa» del libro de Algarotti. Y nadie en toda Italia podía haberle dado mejores consejos que Gabrielle Emilie. Por lo poco que hasta el momento ha conocido Voltaire del libro de Algarotti, *Newtonianisme per le dame*, se refuerza la idea de que es una mala copia de los *Mondes* de Fontenelle: «Es el equivalente en italiano a los *Mundos* en francés. El olor a plagio domina la obra totalmente; y lo más grave es que contiene demasiada superficialidad». Por lo demás, ambos —Fontenelle y Algarotti— resultarían ser igualmente superficiales.

De hecho, Algarotti ha utilizado para su filosofía de damas *à la Newton* a Voltaire y Châtelet, en tanto que públicos defensores del sistema newtoniano. Voltaire afirma en el tono típico de la ira: «Estoy convencido que en diez páginas de mis obras hay más verdad que en todo su libro. Y esto probablemente me arruinará, mientras que él conseguirá tener fama. Él ha recogido las flores y a mi me ha dejado las espinas» [19]. Efectivamente, Algarotti ha recogido las flores populares del sistema newtoniano; y al más serio Voltaire le quedan las espinas de la deducción matemática.

Una matemática del amor al cuadrado

Pronto comienzan las burlas tendenciosas. El 22 de mayo de ese mismo año Voltaire escribe a Maupertuis, afirmando que la obra de Algarotti podría tener éxito en Italia. Pero, añade: «Dudo que en Francia vaya a ser bien acogido por los espíritus refinados un aficionado que con la potencia tres se distancia de su amada y con el cuadrado del tiempo se ausenta por completo». Los *Principiae mathematica* de Newton parecen ser un fundamento inadecuado para las ambiciones amorosas, o bien —y con esto Voltaire amplía la burla de du Châtelet del 9 de mayo de 1738— el amor vuela cuando un amante lo quiere deducir *à la Newton*. Por lo demás Voltaire declara su compasión por aquellas pobres personas que hayan de acometer la traducción al francés de las «amorosas» matemáticas de Algarotti [20].

Entretanto, por fin llega a Cirey una edición de la polémica obra de Algarotti. El 18 de mayo de ese mismo año, en una carta dirigida a Thieriau, Voltaire da rienda suelta a su mal humor. En el aire tibio de la primavera en Cirey se discute el escándalo de Algarotti, que también ha recaído sobre Madame du Chátelet.

«Ella es la auténtica Marquesa» del libro de Algarotti. Y nadie en toda Italia podía haberle dado mejores consejos que Gabrielle Emilie. Por lo poco que hasta el momento ha conocido Voltaire del libro de Algarotti, *Newtonianisme per le dame*, se refuerza la idea de que es una mala copia de los *Mondes* de Fontenelle: «Es el equivalente en italiano a los *Mundos* en francés. El olor a plagio domina la obra totalmente; y lo más grave es que contiene demasiada superficialidad».

Por lo demás, ambos —Fontenelle y Algarotti— resultarían ser igualmente superficiales.

De hecho, Algarotti ha utilizado para su filosofía de damas *á la Newton* a Voltaire y Chátelet, en tanto que públicos defensores del sistema newtoniano. Voltaire afirma en el tono típico de la ira: «Estoy convencido que en diez páginas de mis obras hay más verdad que en todo su libro. Y esto probablemente me arruinará, mientras que él conseguirá tener fama. El ha recogido las flores y a mi me ha dejado las espinas» 19. Efectivamente, Algarotti ha recogido las flores populares del sistema newtoniano; y al más serio Voltaire le quedan las espinas de la deducción matemática.

Una matemática del amor al cuadrado

Pronto comienzan las burlas tendenciosas. El 22 de mayo de ese mismo año Voltaire escribe a Maupertuis, afirmando que la obra de Algarotti podría tener éxito en Italia. Pero, añade: «Dudo que en

Francia vaya a ser bien acogido por los espíritus refinados un aficionado que con la potencia tres se distancia de su amada y con el cuadrado del tiempo se ausenta por completo». Los *Principiae matbemati-ca* de Newton parecen ser un fundamento inadecuado para las ambiciones amorosas, o bien —y con esto Voltaire amplía la burla de du Chátelet del 9 de mayo de 1738— el amor vuela cuando un amante lo quiere deducir *á la Newton.* Por lo demás Voltaire declara su compasión por aquellas pobres personas que hayan de acometer la traducción al francés de las «amorosas» matemáticas de Algarotti 20.

Sin duda, hay que convenir con Voltaire en lo que hace a la posibilidad de matematización de las explicaciones sobre el amor. Pero, para las damas italianas supuso una gran victoria el leer a Newton, en un tiempo en el que la gran mayoría, más allá de las novelas románticas y del saber popular, no estaban interesadas por nada. Voltaire parece haber sido poco justo en sus apreciaciones. En Italia el libro de Algarotti conoció diversas ediciones e impresiones piratas. Y un tal Señor du Perron de Castera se tomó el trabajo de la traducción al francés, traducción que tuvo también varias reediciones. Y de este modo, se consigue hacer más accesible a Newton para las damas, incluso en su propia patria: en 1739 apareció el Londres una traducción con el título de *Sir Isaac Newton's Philosophy Explain'd for use of the Ladies. In six Dialogues on Light and Colours* *. La traductora, Elizabeth Carter, apenas contaba veintidós años [21]. También la traducción al inglés tuvo varias ediciones, lo que sin duda es un indicio claro de la existencia de problemas a la hora de difundir la filosofía newtoniana precisamente en su propio país de origen.

E incluso Alemania se «newtoniza» con la filosofía de damas de Algarotti: *Jo. Newtons Welt-Wissenschaft für das Frauenzimmer oder Unterredungen über das Licht, die Farben und die anziehende Kraft. Aus dem italiänischen des Herrn Algarotti, durch Herr du Perron de Castera ins französische und aus diesem ins teutsche übers. Braunschweig L. Schröders Wittwe, 1745* **: éste es el título barroco de un tomo harto breve. Las damas alemanas cultivadas pueden ahora también conocer la física newtoniana. Tanto la doctrina sobre la luz, como sobre los colores, que se presentan mediante prismas y lentes, así como el manejo de herramientas ópticas, y el acicate para la experimentación propia: nada menos que esto trasladó Algarotti de Newton a las mentes de las damas europeas. Entre ellas existían, por supuesto, damas que sin la tutela masculina ya se dedicaban tiempo atrás a la filosofía de la naturaleza; sólo hay que pensar en Lady Anne Conway, cuyo vitalismo monista contribuyó de manera decisiva a consolidar la doctrina leibniziana de la mónadas [22].

Querría hacer una observación al margen: cuando Dios se imagi-

---

* *[La filosofía de Sir Isaac Newton explicada para el uso de las damas. En seis diálogos sobre la luz y los colores].*

** *[La sabiduría de Newton expuesta para damas, o conversaciones sobre la luz, los colores y la fuerza de atracción. Traducido del italiano al francés por el Sr. du Perron de Castera y de éste al alemán por Braunschweig L. Schröder Wittwe, 1745].*

Filosofía de damas y moral masculina

Sin duda, hay que convenir con Voltaire en lo que hace a la posibilidad de matematización de las explicaciones sobre el amor. Pero, para las damas italianas supuso una gran victoria el leer a Ncwton, en un tiempo en el que la gran mayoría, más allá de las novelas románticas y del saber popular, no estaban interesadas por nada. Voltaire parece haber sido poco justo en sus apreciaciones. En Italia el libro de Algarotti conoció diversas ediciones e impresiones piratas. Y un tal Señor du Perron de Castera se tomó el trabajo de la traducción al francés, traducción que tuvo también varias reediciones. Y de este modo, se consigue hacer más accesible a Newton para las damas, incluso en su propia patria: en 1739 apareció el Londres una traducción con el título de *Sir Isaac New ton's Philosophy Explain'd fo r use of the Ladies. In six Dialogues on Light and Colours* *. La traductora, Eli-zabeth Cárter, apenas contaba veintidós años 21. También la traducción al inglés tuvo varias ediciones, lo que sin duda es un indicio claro de la existencia de problemas a la hora de difundir la filosofía newtoniana precisamente en su propio país de origen.

E incluso Alemania se «newtoniza» con la filosofía de damas de Algarotti: *Jo. Newtons Welt-WissenschaftfUrdas Frauenzitnmer oder Unterredungen über das Licht, die Farben und die anziebende Kra/t. Aus dem italiánischen des Herm Algarotti, durch Herrdu Perron de Castera ins fran-zósiscbe und aus diesem ins teutsche übers. Braunschweig L. Schróders Wittwe, 1745* **: éste es el título barroco de un tomo harto breve. Las damas alemanas cultivadas pueden ahora también conocer la física newtoniana. Tanto la doctrina sobre la luz, como sobre los colores, que se presentan mediante prismas y lentes, así como el manejo de herramientas ópticas, y el acicate para la experimentación propia: nada menos que esto trasladó Algarotti de Newton a las mentes de las damas europeas. Entre ellas existían, por supuesto, damas que sin la tutela masculina ya se dedicaban tiempo atrás a la filosofía de la naturaleza; sólo hay que pensar en Lady

Anne Conway, cuyo vitalismo monista contribuyó de manera decisiva a consolidar la doctrina leib-niziana de la mónadas *21.*

Querría hacer una observación al margen: cuando Dios se imagi

* *¡La filosofía de Sir Isaac Newton explicada para el uso de las damas. En seis diálogos sobre la luz y los colores],*

** * [La sabiduría de Newton expuesta para damas, o conversaciones sobre la luz, ios colores y la fuerza de atracción. Traducido del italiano al francés por el Sr. du Perron de Costera y de éste al alemán por Braunschweig L Schróder Wittwe, i 745}.*

na como un matemático, no se está ya lejos de asimilar la naturaleza con un ama de casa. Esta tesis la expone ya claramente Fontenelle en 1686: «La naturaleza es un ama de casa maravillosa, que trabaja con lo que menos cuesta, ... que es prolija en su creación y a la par ahorrativa en la práctica». Con esta actitud se elabora un «credo» en la filosofía de la naturaleza que, precisamente apelando a su modestia elemental, activa el proceso para superar la filosofía de la naturaleza aristotélica que se ha quedado obsoleta, en cuanto a su capacidad de explicación de los fenómenos naturales.

El cambio de sistema anterior al copernicano, al cartesiano, al leibniziano o al newtoniano no depende, en última instancia, de su idoneidad para la filosofía de las damas. Si encerrásemos a nuestros protagonistas masculinos juntos —por ejemplo a Copérnico, a Descartes, a Leibniz, a Wolff, a Voltaire, a Maupertuis o a Algarotti (o a otros similares)— entonces a buen seguro que el principio masculino de la competencia académico-profesional estallaría pronto entre ellos. Aun así, las damas deben estarles agradecidas. Y cuando se oye el argumento de que la filosofía de damas es sólo algo poco profundo, superficial y empobrecedor, levanten generosamente los hombros. En definitiva, el cambiar la cuchara por el telescopio y el microscopio es algo insignificante para seguir extendiendo la idea de una ontología específicamente femenina.

* * *

Nosotros ahora llegamos al siguiente capítulo, en el que se trata de un tal Señor de Lalande y se expone una breve historia de la astronomía de damas.

na como un matemático, no se está ya lejos de asimilar la naturaleza con un ama de casa. Esta tesis la expone ya claramente Fontenelle en 1686: «La naturaleza es un ama de casa maravillosa, que trabaja con lo que menos c u e s t a ,q u e es prolija en su creación y a la par ahorrativa en la práctica». Con esta actitud se elabora un «credo» en la filosofía de la naturaleza que, precisamente apelando a su modestia elemental, activa el proceso para superar la filosofía de la naturaleza aristotélica que se ha quedado obsoleta, en cuanto a su capacidad de explicación de los fenómenos naturales.

El cambio de sistema anterior al copemicano, al cartesiano, al Icibniziano o al newtoniano no depende, en última instancia, de su idoneidad para la filosofía de las damas. Si encerrásemos a nuestros protagonistas masculinos juntos —por ejemplo a Copémico, a Descartes, a Leibniz, a Wolff, a Voltaire, a Maupertuis o a Algarotti (o a otros similares)— entonces a buen seguro que el principio masculino de la competencia académico-profesional estallaría pronto entre ellos.

Aun así, las damas deben estarles agradecidas. Y cuando se oye el argumento de que la filosofía de damas es sólo algo poco profundo, superficial y empobrecedor, levanten generosamente los hombros. En definitiva, el cambiar la cuchara por el telescopio y el microscopio es algo insignificante para seguir extendiendo la idea de una ontología específicamente femenina.

*

*

*

Nosotros ahora llegamos al siguiente capítulo, en el que se trata de un tal Señor de Lalande y se expone una breve historia de la astronomía de damas.

Cuarto capítulo

en el que se relata cómo Joseph Jérôme de Lalande nos obsequia con una astronomía para damas y se narra el triste declinar de la razón ingeniosa en pro de un rígido esquematismo de escuadra y cartabón. Junto a ello, una aparición del profesor de filosofía Immanuel Kant en calidad de comentarista.

La «cuba académica» vuelve a rebosar

En 1820 aparece otra influencia explícita de Fontenelle: Joseph Jérôme de Lalande ofrece al mundo femenino su *Astronomie des Dames*[1] *. Por supuesto, los diálogos de Fontenelle fueron a menudo imitados. Pero Lalande llevó a cabo una labor de recodificación científica de la filosofía de damas, que merece por ello un tratamiento particular. En su prólogo, como era usual, ampliamente instructivo, afirma que «todo el mundo» debe interesarse por la astronomía. No era desacertado pensar que este tratado interesaría al bello sexo de cara a sus interrogantes en cuestiones de astronomía. Porque, también a principios del siglo XIX, las damas continúan subidas a los tejados y manejan los telescopios y los aparatos ópticos seguramente con mayor entusiasmo que un profesional.

Pero Lalande no defiende esa idea de Fontenelle de «arrojar» por la borda todo el lastre científico. Muy al contrario, siempre se movió por la vía académica. Puesto que resulta difícil transmitir el saber astronómico sin figuras, ni cifras, y hacerlo tan sólo mediante un diálogo galante, «vamos a ocuparnos de dar una visión general» y abreviada para las damas. En tanto que Lalande acomete la exposi-

* [*Astronomía para damas*].

C u a r t o c a p í t u l o

en el que se relata cómo Joseph Jérótne de Lalande nos obsequia con una astronomía para damas y se narra el triste declinar de la razón ingeniosa en pro de un rígido esquematismo de escuadra y cartabón. Junto a ello, una aparición del profesor de filosofía lmmanuel Kant en calidad de comentarista.

La «cuba académica» vuelve a rebosar

En 1820 aparece otra influencia explícita de Fontenelle: Joseph Jéróme de Lalande ofrece al mundo femenino su *Astronomía des Dames* 1 *. Por supuesto, los diálogos de Fontenelle fueron a menudo imitados. Pero Lalande llevó a cabo una labor de recodificación científica de la filosofía de damas, que merece por ello un tratamiento particular. En su prólogo, como era usual, ampliamente instructivo, afirma que «todo el mundo» debe interesarse por la astronomía.

No era desacertado pensar que este tratado interesaría al bello sexo de cara a sus interrogantes en cuestiones de astronomía. Porque, también a principios del siglo XIX, las damas continúan subidas a los te; dos y manejan los telescopios y los aparatos ópticos seguramente con mayor entusiasmo que un profesional.

Pero Lalande no defiende esa idea de Fontenelle de «arrojar»

por la borda todo el lastre científico. Muy al contrario, siempre se movió por la vía académica. Puesto que resulta difícil transmitir el saber astronómico sin figuras, ni cifras, y hacerlo tan sólo mediante un diálogo galante, «vamos a ocuparnos de dar una visión general» y abreviada para las damas. En tanto que Lalande acomete la exposi

* *[Astronomía para damas].*

ción de su astronomía en un formato considerable, que le ocupa tres tomos en forma de cuarta y, además, añade un *Abrégé*, en otro más manejable de octava, para los eruditos, para las damas le pareció suficiente con la transcripción de esa misma astronomía a modo de libro de bolsillo. Este pequeño volumen, que tiene un tamaño de 10,5 x 7 cm. y que se comprime en 182 páginas, puede considerarse el más logrado manual de enseñanza con exigencias científicas, que, según mis conocimientos, se ha conseguido dentro del formato bibliográfico para damas.

La Pluralité des Mondes, «que todavía se lee en todo el mundo», habría servido como modelo para su «Astronomía de damas». Pero Lalande, desde la visión retrospectiva de ciento treinta y cuatro años, puede aportar algunas críticas a la tarea de Fontenelle: su obra resulta demasiado artificiosa y además no ataca los fundamentos de los fenómenos; pero, sobre todo: «Las bromas y burlas... no son ya del gusto actual de nuestro siglo». En general, piensa que Fontenelle no ha aportado idea alguna sobre la construcción del cielo. Y la conclusión inmediata será: «Esperamos ofrecerla aquí» [2].

¿Fontenelle? out!

Con esta exclamación no se pretende esgrimir el harto conocido reproche sobre la incapacidad de las damas para el saber. Lalande quiere conservar al público femenino y además reconquistar a los eruditos. Éste es sin duda un proyecto ambicioso y tiene que ser convenientemente fundamentado. Lalande se distancia nuevamente de Fontenelle: «Entretanto, ya no tenemos el mismo proyecto que él. Porque él quería conducir la astronomía a un punto en el que no fuera, ni demasiado árida para cualquier mente mundana, ni tampoco un mero juego para los científicos»; pero el término medio que pretendía no resultó, sino que sencillamente no fue adecuado ni para unos ni para otros. Dicho brevemente: «De ese modo perderíamos por completo a los científicos, para dedicarnos de lleno sólo a las damas». ¿Y quién —¡por Dios!— querría ocuparse sólo de esto? En todo caso, no Joseph Jérôme de Lalande, «Ancien Directeur de l'Observatoire à Paris» y autor del enorme *Traité d'Astronomie* en formato de cuarta y octava.

También el formato reducido de la edición para las damas requiere lógicamente ánimo para ello por parte del autor. Lalande de-

ción de su astronomía en un formato considerable, que le ocupa tres tomos en forma de cuarta y, además, añade un *Abrégé,* en otro más manejable de octava, para los eruditos, para las damas le pareció suficiente con la transcripción de esa misma astronomía a modo de libro de bolsillo. Este pequeño volumen, que tiene un tamaño de 10,5 x 7 cm. y que se comprime en 182 páginas, puede considerarse el más logrado manual de enseñanza con exigencias científicas, que, según mis conocimientos, se ha conseguido dentro del formato bibliográfico para damas.

La Pluralité des Mondes, «que todavía se lee en todo el mundo», habría servido como modelo para su «Astronomía de damas». Pero Lalande, desde la visión retrospectiva de ciento treinta y cuatro años, puede aportar algunas críticas a la tarea de Fontenelle: su obra resulta demasiado artificiosa y además no ataca los fundamentos de los fenómenos; pero, sobre todo: «Las bromas y burlas... no son ya del gusto actual de nuestro siglo». En general, piensa que Fontenelle no ha aportado idea alguna sobre la construcción del cielo. Y la conclusión inmediata será: «Esperamos ofrecerla aquí» 2.

¿fontenelle? out!

Con esta exclamación no se pretende esgrimir el harto conocido reproche sobre la incapacidad de las damas para el saber. Lalande quiere conservar al público femenino y además reconquistar a los eruditos. Éste es sin duda un proyecto ambicioso y tiene que ser convenientemente fundamentado. Lalande se distancia nuevamente de Fontenelle: «Entretanto, ya no tenemos el mismo proyecto que él.

Porque él quería conducir la astronomía a un punto en el que no fuera, ni demasiado árida para cualquier mente mundana, ni tampoco un mero juego para los científicos»; pero el término medio que pretendía no resultó, sino que sencillamente no fue adecuado ni para

unos ni para otros. Dicho brevemente: «De ese modo perderíamos por completo a los científicos, para dedicarnos de lleno sólo a las damas». ¿Y quién —¡por Dios!— querría ocuparse sólo de esto? En lodo caso, no Joseph Jéróme de Lalande, «Ancien Directeur de l'Observatoire á París» y autor del enorme *Traité d ' Astronomie* en formato de cuarta y octava.

También el formato reducido de la edición para las damas requiere lógicamente ánimo para ello por parte del autor. Lalande de

sarrolla, en sus últimas veinte páginas del *Préface* una explicación de sorprendente similitud a la expuesta por Fontenelle; y, en segundo lugar, perfila su visión panorámica de la historia de la astronomía. Aquí nos interesa sólo la primera parte.

La historia de la astronomía de damas según Lalande

La primera parte comienza con la bella Hypatia y la astronomía alejandrina. Lamentablemente, la dama fue asesinada en el año 415 por el clero. En 1650 Marie Cunitz publicó una tabla astronómica. Una tal Jeanne Dumée editó sus *Entretiens sur le système de Copernic* * en 1688, es decir, tan sólo dos años después del gran éxito de Fontenelle. No se informa en la obra de Lalande del resultado de tal empresa. Continúa hablando de la mujer del famoso Helvétius, «la cual contemplaba los astros junto a él». Más adelante aparecen las hermanas Manfredi en Bolonia, las tres hermanas del astrónomo Kircher en Berlín, así como su propia esposa, apellidada de soltera Winckelmann, que publicó en 1712 una obra de astronomía. En este recorrido tropezamos con Gabrielle Emilie, Marquesa de Châtelet, quien «ha llevado a cabo la traducción de Newton». Aparece también una tal señorita Caroline Herschel, que trabajaba en colaboración con sus hermanos y descubrió cinco cometas. E incluso su propia sobrina, Lefrançais de Lalande, ayuda a su marido en sus observaciones experimentales y en sus publicaciones; y a esto se añade que «ha reducido diez mil estrellas, ha elaborado 300 páginas de tablas de navegación, un trabajo inmenso para su edad y para su sexo». Tales tablas, adjudicadas a la señorita de Lalande, aparecen sin embargo también en el bello *Abrégé de navigation*» [3] ** del propio Joseph Jérôme de Lalande.

Se hace necesaria aquí una breve reflexión sobre el destino de las damas dedicadas a la astronomía. A pesar de la meritoria y, en ocasiones, algo voluntariosa exposición de Lalande, salta a la vista que si ellas hacen algo «por sí mismas» o bien corren peligro, o bien han de hacerlo sólo como hermanas, esposas, hijas, sobrinas; es decir, como colaboradoras de, o como traductoras de los grandes hombres. Lalande cierra su breve historia de la astronomía de damas con la observa-

---

* [*Entretenimientos acerca del sistema de Copérnico*].
** [*Breviario de navegación*].

sarrolla, en sus últimas veinte páginas del *Pré/ace* una explicación de sorprendente similitud a la expuesta por Fontenelle; y, en segundo lugar, perfila su visión panorámica de la historia de la astronomía.

Aquí nos interesa sólo la primera parte.

La historia de la astronomía de damas según Lalande La primera parte comienza con la bella Hypatia y la astronomía alejandrina. Lamentablemente, la dama fue asesinada en el año 415

por el clero. En 1650 Marie Cunitz publicó una tabla astronómica.

Una tal Jeanne Dumée editó sus *Entretiens sur le systeme de Copemic **

en 1688, es decir, tan sólo dos años después del gran éxito de Fontenelle. No se informa en la obra de Lalande del resultado de tal empresa. Continúa hablando de la mujer del famoso Helvétius, «la cual contemplaba los astros junto a él». Más adelante aparecen las hermanas Manfredi en Bolonia, las tres hermanas del astrónomo Kircher en Berlín, así como su propia esposa, apellidada de soltera Winckel-mann, que publicó en 1712 una obra de astronomía. En este recorrido tropezamos con Gabrielle Emiiie, Marquesa de Chátelet, quien

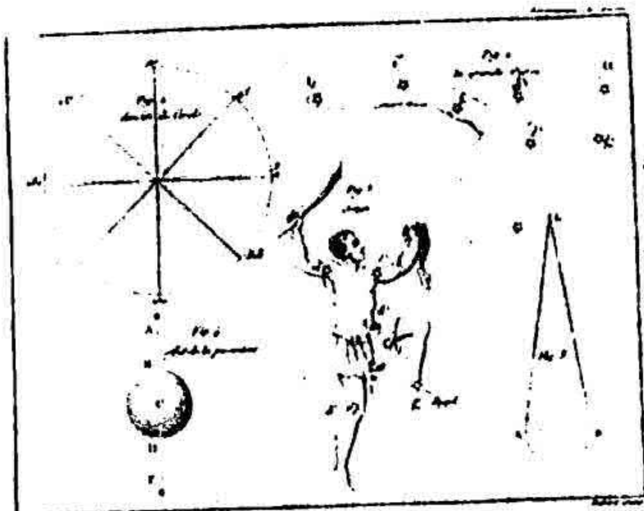
«ha llevado a cabo la traducción de Newton». Aparece también una tal señorita Caroline Herschel, que trabajaba en colaboración con sus hermanos y descubrió cinco cometas. E incluso su propia sobrina, Lefrangais de Lalande, ayuda a su marido en sus observaciones experimentales y en sus publicaciones; y a esto se añade que «ha reducido diez mil estrellas, ha elaborado 300 páginas de tablas de navegación, un trabajo inmenso para su edad y para su sexo». Tales tablas, adjudicadas a la señorita de Lalande, aparecen sin embargo

también en el bello *Ahrégé de navigation»* 3 * * del propio Joseph Jéróme de Lalande.

Se hace necesaria aquí una breve reflexión sobre el destino de las damas dedicadas a la astronomía. A pesar de la meritoria y, en ocasiones, algo voluntariosa exposición de Lalande, salta a la vista que si ellas hacen algo «por sí mismas» o bien corren peligro, o bien han de hacerlo sólo como hermanas, esposas, hijas, sobrinas; es decir, como colaboradoras de, o como traductoras de los grandes hombres. Lalande cierra su breve historia de la astronomía de damas con la observa-

* *[Entretenimientos acerca del sistema de Copémico],*

** * [Breviario de navegación].*



ASTRONOMIE

DES DAMES,

PAR JÉRÔME DE LALANDE,

Ancien Directeur de l'Observatoire.

NOUVELLE ÉDITION.



PARIS,

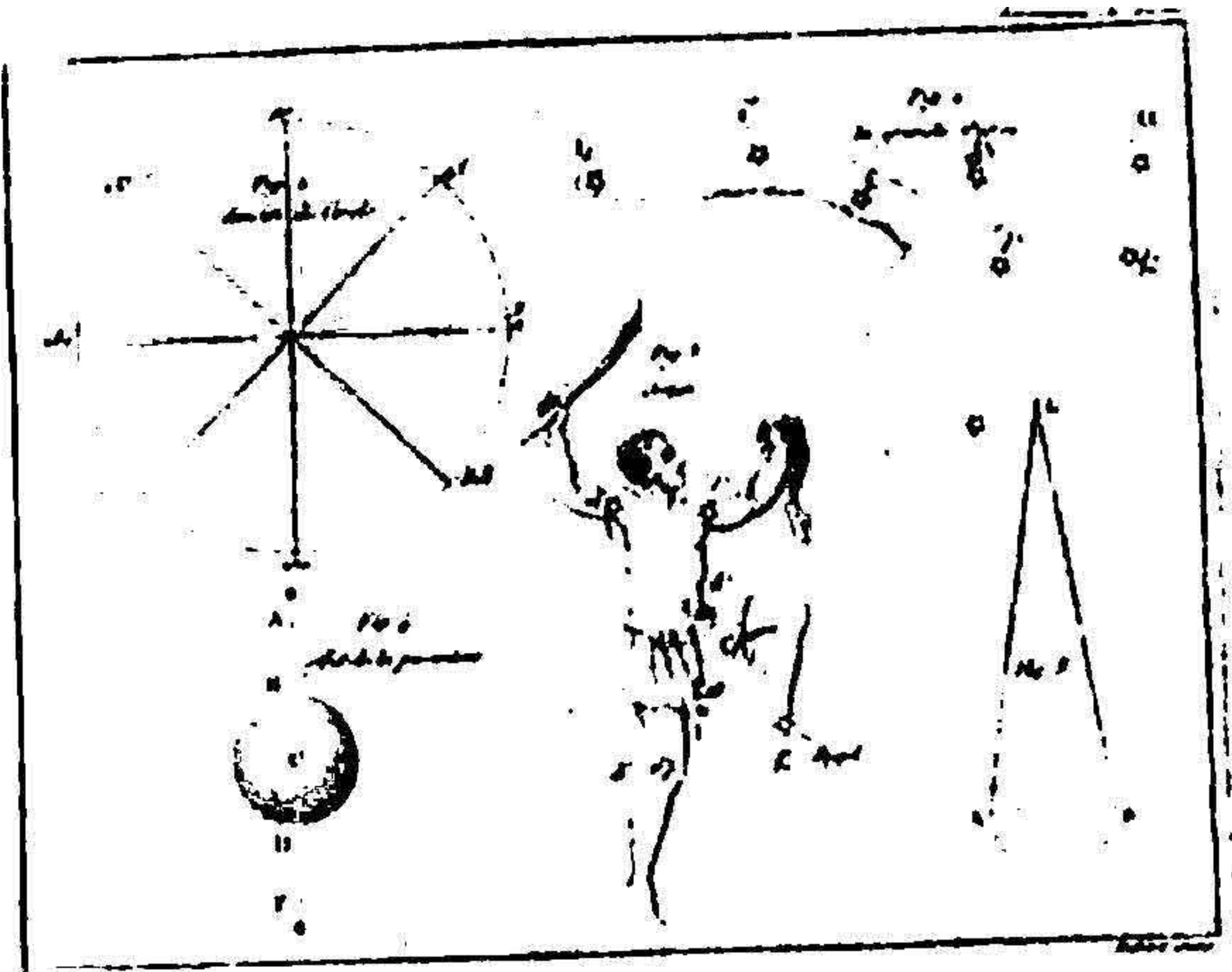
CHEZ SALMON, LIBRAIRE,

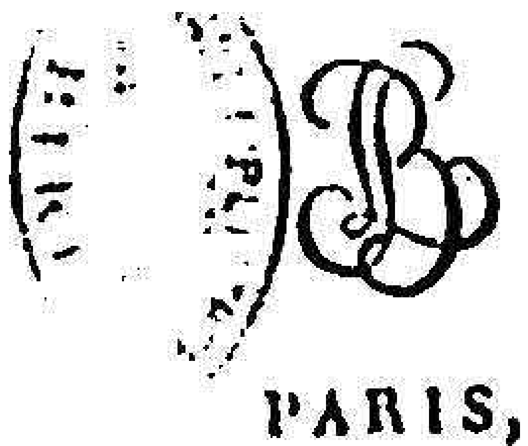
QUAI DES AUGUSTINS, N° 19.

1824.

ILUSTRACION 10

Portada e ilustraciones de la Astronomie des Dames *de Joseph Jérôme de Lalande, según la edición de 1824.*





PARIS,

a s t r o n o m í a

I!

DES 1)A MES.

*

r « júi'mf. nr. laulvul,

|

Amw* _Xm_

rnt*^ tm OU«r»ildr»,

K O U V E L L U t n i T I O N

CIIE?. SALMON) LlUEAIREi

_<&á_ i mi iievtnJh >*»>

i#»-,.

Ilustración 10

,

Portada e ilustraciones de la Astronomic des Dames _dejosephjéróme de Ulande, según la edición de 1824._

ción de que «a las mujeres sólo les falta la oportunidad de instruirse». Y a pesar de los inconvenientes de una formación deficiente y de los prejuicios, es posible extraer la sopesada conclusión «de que poseen la misma capacidad que la mayoría de esos varones que alcanzan tanta fama en las ciencias» [4].

La astronomía de damas como alabanza de Dios, el más grande de todos los hombres

¿Cuál es, sin embargo, la finalidad de la astronomía? ¿Por qué han de ser instruídas las damas en ella? En primer lugar, y ante todo, ello ha de servirles como un instrumento necesario para llegar a la correspondiente admiración del orden terrenal y celestial. La astronomía de damas es, pues, alabanza de Dios y confirmación de su existencia; es un «catecismo secularizado», constituye una *Laudatio Domini* de primera categoría e implica un adiestramiento cripto-religioso de las damas en la época de sus inicios pre-emancipatorios. Por la noche, con el telescopio; por el día con el microscopio: las damas interesadas en las ciencias han de leer en el gran libro de la naturaleza y proclamar así la sabiduría de Dios, el primero de todos los padres.

Además, hay que añadir la utilidad terrenal: la navegación y la posibilidad de orientarse en ella, así como la capacidad de predicción del clima y de los fenómenos celestes. Lalande quiere reducir el increíble número de cometas atisbados. Las mujeres, y en particular las mujeres embarazadas, suelen ser tendentes a ese tipo de visiones. También Immanuel Kant se había burlado en 1766, en su obra *Träume eines Geistersehers* * de este tipo de cosas, al afirmar que él no deseaba ser responsable de los «idiotas» que «han nacido con una imaginación fecunda» a la hora de detectar cometas [5]. Pero, a pesar de las burlas de Kant, tal capacidad se mantuvo. Todavía en 1773, según Lalande, «todo París» vivió con temor el anuncio de un cometa, «y este increíble terror se contagió también a otros países» [6].

* [*Sueños de un visionario*].

ción de que «a las mujeres sólo les falta la oportunidad de instruirse». Y a pesar de los inconvenientes de una formación deficiente y de los prejuicios, es posible extraer la sopesada conclusión «de que poseen la misma capacidad que la mayoría de esos varones que alcanzan tanta fama en las ciencias» *A.*

La astronomía de damas como alabanza de Dios, el más grande de todos los hombres

¿Cuál es, sin embargo, la finalidad de la astronomía? ¿Por qué han de ser instruidas las damas en ella? En primer lugar, y ante todo, ello ha de servirles como un instrumento necesario para llegar a la correspondiente admiración del orden terrenal y celestial. La astronomía de damas es, pues, alabanza de Dios y confirmación de su existencia; es un «catecismo secularizado», constituye una *Laudado Domini* de primera categoría e implica un adiestramiento cripto-religioso de las damas en la época de sus inicios pre-emancipatoríos. Por la noche, con el telescopio; por el día con el microscopio; las damas interesadas en las ciencias han de leer en el gran libro de la naturaleza y proclamar así la sabiduría de Dios, el primero de todos los padres.

Además, hay que añadir la utilidad terrenal: la navegación y la posibilidad de orientarse en ella, así como la capacidad de predicción del clima y de los fenómenos celestes. Lalande quiere reducir el increíble número de cometas atisbados. Las mujeres, y en particular las mujeres embarazadas, suelen ser tendentes a ese tipo de visiones.

También Immanuel Kant se había burlado en 1766, en su obra *Traume eittes Geistersehers ** de este tipo de cosas, al afirmar que él deseaba ser responsable de los «idiotas» que «han nacido con una imaginación fecunda» a la hora de detectar cometas 5. Pero, a pesar

de las burlas de Kant, tal capacidad se mantuvo. Todavía en 1773, según Lalande, «todo París» vivió con temor el anuncio de un cometa,

«y este increíble terror se contagió también a otros países» 6.

* *[Sueños de un visionario].*

¡De vuelta a la geometría! «Adieu» a los enamorados habitantes de Venus

Las damas reciben de Lalande cursos de astronomía elemental. La geometría sobre los ángulos, algún «entremés» de geografía y unos «bocaditos» de ciencias náuticas componen el menú. Toda la empresa filosófica de las damas descansa además sobre el firme suelo de la física newtoniana; los defectos del cartesianismo y las galantes bromas de Fontenelle han sido rigurosamente eliminadas.

Ha pasado ya el tiempo de los ojos azules y castaños, de los habitantes de Venus, siempre enamorados. «Toda la astronomía se fundamenta en la geometría» ésta es la primera regla y con ella comienza la *Explication préliminaire* [7]. Lalande devuelve la astronomía al orden geométrico. Y con ello devuelve también a la razón calculadora sus derechos. La burla, la razón ingeniosa, el «Eros» han sido expulsados del cielo estrellado. ¿Y la doctrina de la Marquesa de G*** sobre las estrellas? Definitivamente no pertenecen al presente, al *goût de notre siècle*. El siglo XIX, y con él todo el género masculino, volverá a erigir un turbio monumento a la razón calculadora-instrumental. Predomina la pedantería, la facticidad, el parcelar la totalidad del ser humano hasta llegar al proyecto humano del así establecido: ninguna sonrisa vacilante, ninguna irracionalidad infantil puede entorpecer este camino. Y en cuanto a las damas: o bien alumnas aplicadas, o bien frívolas y locas cortesanas. Y entre ambos extremos no hay término medio alguno.

Kant como comentarista

Pero no hay motivo alguno para afligirse. Recordemos de nuevo a Kant, el más elocuente de los especialistas masculinos en el tema de la razón. Kant había razonado ya en 1763 de la siguiente manera:

> Un aprendizaje esforzado o un cavilar penoso, aun cuando elevara intelectualmente a la mujer, acaba con las características que son propias de su sexo y, aun cuando las convirtiera por su excepcionalidad en un objeto de admiración, se debilitaría a la par el atractivo, mediante el cual ejercen su gran poder sobre el otro género [8].

Quien quiera ver aquí tan sólo un panfleto de textura misógina puede hacerlo. Yo, por mi parte, vería el significado del texto como

Cuarto capitulo

61

¿De vuelta a la geometría! «Adieu» a los enamorados habitantes de Venus Las clamas reciben de Lalande cursos de astronomía elemental.

La geometría sobre los ángulos, algún «entremés» de geografía y unos

«bocaditos» de ciencias náuticas componen el menú. Toda la empresa filosófica de las damas descansa además sobre el firme suelo de la física newtoniana; los defectos del cartesianismo y las galantes bromas de Fontenelle han sido rigurosamente eliminadas.

Ha pasado ya el tiempo de los ojos azules y castaños, de los habitantes de Venus, siempre enamorados. «Toda la astronomía se fundamenta en la geometría» ésta es la primera regla y con ella comienza la *Explicarían préliminaire7.* Lalande devuelve la astronomía al orden geométrico. Y con ello devuelve también a la razón calculadora sus derechos. La burla, la razón ingeniosa, el «Eros» han sido expulsados del cielo estrellado. ¿Y la doctrina de la Marquesa de G * * * sobre las estrellas? Definitivamente no pertenecen al presente, al *goút de notre siécle.* El siglo xix, y con él todo el género masculino, volverá a erigir un turbio monumento a la razón calculadora-instrumental. Predomina la pedantería, la facticidad, el parcelar la totalidad del ser humano hasta llegar al proyecto humano del así establecido: ninguna sonrisa vacilante, ninguna irracionalidad infantil puede entorpecer este camino. Y en cuanto a las damas: o bien alumnas aplicadas, o bien frivolas y locas cortesanas. Y entre ambos extremos no hay término medio alguno.

Kant como comentarista

Pero no hay motivo alguno para afligirse. Recordemos de nuevo a Kant, el más elocuente de los especialistas masculinos en el tema de

la razón. Kant había razonado ya en 1763 de la siguiente manera: Un aprendizaje esforzado o un cavilar penoso, aun cuando elevara intelec-tualmente a la mujer, acaba con las características que son propias de su sexo y, aun cuando las convirtiera por su excepcionalidad en un objeto de admiración, se debilitaría a la par el atractivo, mediante el cual ejercen su gran poder sobre el otro género 8.

Quien quiera ver aquí tan sólo un panfleto de textura misógina puede hacerlo. Yo, por mi parte, vería el significado del texto como

una crítica más general a la pedantería. Quien haya seguido la terrible decadencia de la filosofía de damas de Fontenelle —*sourire de la raison*— hasta la geometría y la *mesure des angles* de Lalande, reconocerá en Kant, antes que una amonestación a las damas, una implícita, que no expresa, «Crítica de la pedantería», que en último término supone una crítica a la cientifidad masculina: no es la mujer cultivada de manera «adecuada» la que ataca aquí Kant, sino en general a los ignorantes masculinos, los pedantes de la razón, que ponen «gesto de sabiduría», pero a los que les cuadraría mejor una «gorra con campanillas», dado que Kant los considera «faltos de juicio» y «eruditos aprendices de grillo».

De nuevo sobre el metódico parloteo de las universidades

Se puede hacer extensible la crítica de Kant a este tipo de ciencia depravada también hasta finales de nuestro siglo XX. Los miembros de la república de los eruditos se pierden en sutilezas académicas y en el «parloteo metódico de las Universidades»; las ciencias tendrían en realidad «la utilidad de que no hiciéramos nada que resulte molesto» [9]. En este plural —«nosotros hiciéramos»— se sobreentenderían en la época de Kant sólo los varones. Pero en los tiempos de la ciencia sexualmente neutral, de la tecnología atómica y de la genética la cosa se complica más. También las mujeres se han convertido en coautoras, ya no se ejercitan sólo en el *charme* de la razón ingeniosa.

Pero, con todo, la crítica auténticamente subversiva a la ciencia no se limita a las figuras marginales de la erudición femenina, sino que se dirige más bien al grueso de los «aprendices de grillo» masculinos en el campo de la ciencia. O, con mejor precisión, la crítica al «penoso cavilar» de unas pocas mujeres es tan sólo una excusa para la crítica a la empresa científica masculina, que se ha convertido en algo insensible, pedante, muerto y escolar; sí, a quien echa a perder la filosofía, en tanto que amor a la sabiduría y la convierte en tecnocracia del saber con lo cual pierde su auténtico sentido: la relación «erótica» con el objeto del saber. Aquí hemos apuntado con precisión, aunque con una atención marginal, la crítica que cabe extraer del sistema kantiano a la «des-erotización» del saber; pero también se trata de una queja que tiene plena actualidad.

una crítica más general a la pedantería. Quien haya seguido la terrible decadencia de la filosofía de damas de Fontenelle — *sourire de ia raisort*— hasta la geometría y la *mesure des angles* de Lalande, reconocerá en Kant, antes que una amonestación a las damas, una implícita, que no expresa, «Crítica de la pedantería», que en último término supone una crítica a la cientifidad masculina: no es la mujer cultivada de manera «adecuada» la que ataca aquí Kant, sino en general a los ignorantes masculinos, los pedantes de la razón, que ponen «gesto de sabiduría», pero a los que les cuadraría mejor una «gorra con campanillas», dado que Kant los considera «faltos de juicio» y «eruditos aprendices de grillo».

De nuevo sobre el metódico parloteo de las universidades Se puede hacer extensible la crítica de Kant a este tipo de ciencia depravada también hasta finales de nuestro siglo xx. Los miembros de la república de los eruditos se pierden en sutilezas académicas y en el «parloteo metódico de las Universidades»; las ciencias tendrían en realidad «la utilidad de que no hiciéramos nada que resulte molesto» 9. En este plural —«nosotros hiciéramos»— se sobreentenderían en la época de Kant sólo los varones. Pero en los tiempos de la ciencia sexualmente neutral, de la tecnología atómica y de la genética la cosa se complica más. También las mujeres se han convertido en coautoras, ya no se ejercitan sólo en el *charme* de la razón ingeniosa.

Pero, con todo, la crítica auténticamente subversiva a la ciencia no se limita a las figuras marginales de la erudición femenina, sino que se dirige más bien al grueso de los «aprendices de grillo» masculinos en el campo de la ciencia. O, con mejor precisión, la crítica al

«penoso cavilar» de unas pocas mujeres es tan sólo una excusa para la crítica a la empresa científica masculina, que se ha convertido en algo insensible, pedante, muerto y escolar, sí, a quien echa a perder la filosofía, en tanto que amor a la sabiduría y la convierte en

tecnocracia del saber con lo cual pierde su auténtico sentido: la relación

«erótica» con el objeto del saber. Aquí hemos apuntado con precisión, aunque con una atención marginal, la crítica que cabe extraer del sistema kantiano a la «des-erotización» del saber, pero también se trata de una queja que tiene plena actualidad.

Lo que aquí encontramos, en mi opinión, es una aguda, astuta y metódica crítica implícita a la desnaturalización que llevan a cabo una gran cantidad de hombres por medio de una critica a la desnaturalización realizada por unas pocas mujeres. En tanto que Kant participa aparentemente de la misoginia común y de la ridiculización de las mujeres eruditas, lo que está haciendo en realidad es poner el espejo a una mayoría de hombres, donde se refleja un juego de locos. Lo femenino, el otro sexo, no es un adorno del primero, del sexo masculino, sino su propio espejo. Hombres y mujeres reflejan, a pesar de la diferencia genérica, la unidad de la naturaleza humana. Y en ese sentido tienen la posibilidad del correctivo, de la mirada crítica sobre sí mismos; tienen las mismas posibilidades de potenciar como de desnaturalizar su ser racional.

Ni gravedad ni inquietud

Pero sobre la transición hacia esos temas menos solemnes y hacia la risa las damas filósofas llevan ya pensando en ello mucho antes que sus colegas masculinos. Porque, al fin y al cabo, la filosofía es también una entre las muchas posibilidades del ser; y su tarea ha de consistir en guiarnos hacia una vida más humana y agradable. Los filósofos deben también ser capaces de reír y tener buen humor. Sobre todo la filosofía no debiera limitarse a predicar lo que constituye teóricamente la «buena vida». El que tal «buena vida» precise distanciarse de la sociedad poco auténtica de seres masculinos racionales y autónomos es algo que preocupó a Kant de manera especial. Contra la aflicción de los de su propio gremio, podemos escucharle todavía hoy decir: «La mujer testimonia del mejor modo posible que el ser humano fue creado para la alegría de vivir, para tener un ánimo positivo, y en absoluto para la gravedad o para la inquietud» [10].

Con ello llegamos de nuevo a la filosofía de damas, entendida como una astucia metodológica para descargar del exceso de lastre al pensamiento. Pero las últimas palabras de esta primera parte de la breve historia de la filosofía de damas hasta aquí, se las cedemos gustosamente a la Marquesa Gabrielle Emilie du Châtelet, la más rebelde de las alumnas, la más competente física y la más lúcida, entusiasta y astuta filósofa. Su definición de la filosofía es sencilla: «La metafísica comprende dos tipos de saber; aquél que todo el mundo puede al-

Lo que aquí encontramos, en mi opinión, es una aguda, astuta y metódica crítica implícita a la desnaturalización que llevan a cabo una gran cantidad de hombres por medio de una critica a la desnaturalización realizada por unas pocas mujeres. En tanto que Kant participa aparentemente de la misoginia común y de la ridiculización de las mujeres eruditas, lo que está haciendo en realidad es poner el espejo a una mayoría de hombres, donde se refleja un juego de locos.

Lo femenino, el otro sexo, no es un adorno del primero, del sexo masculino, sino su propio espejo. Hombres y mujeres reflejan, a pesar de la diferencia genérica, la unidad de la naturaleza humana. Y en ese sentido tienen la posibilidad del correctivo, de la mirada crítica sobre sí mismos; tienen las mismas posibilidades de potenciar como de desnaturalizar su ser racional.

N i gravedad ni inquietud

Pero sobre la transición hacia esos temas menos solemnes y hacia la risa las damas filósofas llevan ya pensando en ello mucho antes que sus colegas masculinos. Porque, al fin y al cabo, la filosofía es también una entre las muchas posibilidades del ser; y su tarea ha de consistir en guiarnos hacia una vida más humana y agradable. Los filósofos deben también ser capaces de reír y tener buen humor. Sobre todo la filosofía no debiera limitarse a predicar lo que constituye teóricamente la «buena vida». El que tal «buena vida» precise distanciarse de la sociedad poco auténtica de seres masculinos racionales y autónomos es algo que preocupó a Kant de manera especial. Contra la aflicción de los de su propio gremio, podemos escucharle todavía hoy decir: «La mujer testimonia del mejor modo posible que el ser humano fue creado para la alegría de vivir, para tener un ánimo positivo, y en absoluto para la gravedad o para la inquietud» ,0.

Con ello llegamos de nuevo a la filosofía de damas, entendida como una astucia metodológica para descargar del exceso de lastre al pensamiento. Pero las últimas palabras de esta primera parte de la breve historia de la filosofía ele damas hasta aquí, se las cedemos gustosamente a la Marquesa Gabrielle Emilie du Chátelet, la más rebelde de las alumnas, la más competente física y la más lúcida, entusiasta y astuta filósofa. Su definición de la filosofía es sencilla: «La metafísica comprende dos tipos de saber, aquél que todo el mundo puede al

canzar; y, en un segundo lugar, lo que es más importante, aquello que los humanos no podrán saber nunca» [11]. Si lo que no es posible saber resulta ser más importante que el saber seguro y cierto, los más graves metafísicos tendrían también que convertirse en niños grandes. Pero los niños viven en el jardín, entre la risa y el juego. Con ello se cierra el círculo: el jardín de Cándido-Voltaire es también el parque en Cirey, es el ocio de los diálogos galantes, como los de Fontenelle con la Marquesa de G***. ¡Fuera de las cátedras! ¡Fuera de los polvorientos gabinetes! ¡Enviad la filosofía de nuevo al jardín!

* * *

Apreciada lectora, estimado lector: después de haber arrojado en el jardín algo de lastre de la filosofía (como cabe esperar), se encontrarán en el siguiente capítulo con uno de los grandes y con otro de los insignificantes. Más no es posible decir por ahora.

canzar; y, en un segundo lugar, lo que es más importante, aquello que los humanos no podrán saber nunca» **. Si lo que no es posible saber resulta ser más importante que el saber seguro y cierto, los más graves metafísicos tendrían también que convertirse en niños grandes. Pero los niños viven en el jardín, entre la risa y el juego. Con ello se cierra el círculo: el jardín de Cándido-Voltaire es también el parque en Cirey, es el ocio de los diálogos galantes, como los de Fontenelle con la Marquesa de G ***. ¡Fuera de las cátedras! ¡Fuera de los polvorientos gabinetes! ¡Enviad la filosofía de nuevo al jardín!

*

*

*

Apreciada lectora, estimado lector: después de haber arrojado en el jardín algo de lastre de la filosofía (como cabe esperar), se encontrarán en el siguiente capítulo con uno de los grandes y con otro de los insignificantes. Más no es posible decir por ahora.

Quinto capítulo

en el que un muy galante Gottfried Wilhelm Leibniz, una tal Mademoiselle de Scudéry, un papagayo muerto, la reina de Prusia, algunas princesas de Hannover y dos damas inglesas salen a escena y debaten muy seriamente sobre la filosofía de damas como filosofía popular.

La muerte del papagayo

Gottfried Wilhelm Leibniz, autor de la *Theodizee* *, descubridor del cálculo infinitesimal, consejero de justicia, bibliotecario mayor, asesor de príncipes y socio fundador de la Academia; en resumen la encarnación de un sabio universal y, sin duda, uno de los grandes de la historia de la filosofía y de las ciencias escribe en los últimos años del siglo XVII un poema sobre la muerte de un ser extraordinariamente insignificante: sobre el papagayo de Mademoiselle de Scudéry, el cual, según una información de la época, «no era más grande que un gorrión» [1]. El ave, que entregó el alma por esas fechas, dejó un hueco irrellenable en la vida de Mademoiselle de Scudéry [2].

Leibniz, con ánimo de consolar a la dama, encontró el motivo para escribir una elegía «*in mortem psittaci Magdalenae Scuderiae, quae ob eximia ejus carmina Sappho Gallica et Musa decima a doctis nominatur*». Esto es tanto como decir que Leibniz tomó al pájaro fallecido como excusa para desplegar un comportamiento francófilo y una galantería cosmopolita. Así no encontramos a Gottfried Wilhelm escribiendo una alabanza de la inconsolable dueña del papagayo en cuestión, ala-

* [*Teodicea*].

Q u i n t o c a p í t u l o

en el que un muy galante Gottfried Wilhelm Leibniz, una tal Mademoiselle de Scudéry, un papagayo muerto, la reina de Prusia, algunas princesas de 11amover y dos damas inglesas salen a escena y debaten muy seriamente sobre la filosofía de damas como filosofía popular.

l~a muerte del papagayo

Gottfried Wilhelm Leibniz, autor de la *Theodizee**, descubridor del cálculo infinitesimal, consejero de justicia, bibliotecario mayor, asesor de príncipes y socio fundador de la Academia; en resumen la encarnación de un sabio universal y, sin duda, uno de los grandes de la historia de la filosofía y de las ciencias escribe en los últimos años del siglo XVII un poema sobre la muerte de un ser extraordinariamente insignificante: sobre el papagayo de Mademoiselle de Scudéry, el cual, según una información de la época, «no era más grande que un gorrión» El ave, que entregó el alma por esas fechas, dejó un hueco

irrellenable en la vida de Mademoiselle de Scudéry *2.*

Leibniz, con ánimo de consolar a la dama, encontró el motivo para escribir una elegía *«¿n mortem psittaci Magdalenae Scuderiae, quae ob eximia ejus carmina Sappho Gallica et Musa decima a doctis nominatur».*

Esto es tanto como decir que Leibniz tomó al pájaro fallecido como excusa para desplegar un comportamiento francófilo y una galantería cosmopolita. Así no encontramos a Gottfried Wilhelm escribiendo una alabanza de la inconsolable dueña del papagayo en cuestión, ala

* *[Teodicea],*

banza que, a raíz de un notable poema de la dama tituló «*Gallischen Sappho*», quien era ya hacía tiempo una «décima musa» entre los eruditos [3].

Adulada la dama, es decir Madame de Scudéry, agradece el gesto de Leibniz con un madrigal que reproducimos aquí —por razones literarias— en su versión original en francés:

> Le célèbre Leibniz, si sçavant et si sage
> Du petit perroquet a fait un grand tableau...
> Il n'est point de sçavant qui ne cède a Leibniz;
> Tous ses vers sont divine et leur puissance est telle
> Que sans le meriter ils me font inmortelle [4].

Se trata de una pieza ejemplar en la línea de la poesía laudatoria del barroco, visto desde la pobre perspectiva de las costumbres de nuestra moderna *scientific community*. Quizá. Pero yo creo, en cualquier caso, que quien vea tras este intercambio epistolar tan sólo un fenómeno social superficial de cortesía, galantería o «buenas maneras», pierde de vista la profundidad de este cuidado discurso entre Leibniz y Mlle. de Scudéry. Por el contrario, parece evidente que ese «ajetreo» epistolar entre Leibniz y Madeleine de Scudéry no obedece tan sólo al ornato de una manera dulce de escofinar o limar lo que resulta basto. En cualquier caso, la dama agradece al «famoso» Leibniz el que tenga sensibilidad también para una criatura tan insignificante como era su papagayo. Lo que convierte a Leibniz, el gran fundador de todo un sistema filosófico, a los ojos de la dama en «erudito y sabio» es su atención para las menudencias de lo cotidiano, esas cosas secundarias, sin las cuales hasta el mejor de los mundos posibles resultaría triste e insoportable. El «*Requiem por el papagayo*» de Leibniz tiene el siguiente texto:

> Psittace pumilio, docta sed magne loquela
> Heu nuper Dominae cura jocique tuae.
> Si nunc Cyranidae** [5] quondam spectata volanti
> Ad superos, avium maxima regna tenes:
> Ne genus humanum paucorum a criminale culpa,
> Queîs nuda in vobis machina, sensu abest : (...) [6].

Desde luego la loa es galante, pero también está dirigida contra la doctrina cartesiana de los animales concebidos como máquinas; y con ella Leibniz consuela a Mlle. de Scudéry, tomando la muerte del

banza que, a raíz de un notable poema de la dama tituló *«Gallischen Sappho»*, quien era ya hacía tiempo una «décima musa» entre los eruditos \ Adulada la dama, es decir Madame de Scudéry, agradece el gesto de Leibniz con un madrigal que reproducimos aquí —por razones literarias— en su versión original en francés: Le célebre Leibniz, si scavant et si sage

Du petit pcrroquet a fait un grand tableau...

II n’est point de sgavant qui ne cede a Leibniz; Tous ses vcrs sont divine et leur puissance est telle Que sans le meriter ils me font inmortclle4.

Se trata de una pieza ejemplar en la línea de la poesía laudatoria del barroco, visto desde la pobre perspectiva de las costumbres de nuestra moderna *scientific community.* Quizá. Pero yo creo, en cualquier caso, que quien vea tras este intercambio epistolar tan sólo un fenómeno social superficial de cortesía, galantería o «buenas maneras», pierde de vista la profundidad de este cuidado discurso entre Leibniz y Mlle. de Scudéry. Por el contrario, parece evidente que ese

«ajetreo» epistolar entre Leibniz y Madeleine de Scudéry no obedece tan sólo al ornato de una manera dulce de escofinar o limar lo que resulta basto. En cualquier caso, la dama agradece al «famoso» Leibniz el que tenga sensibilidad también para una criatura tan insignificante como era su papagayo. Lo que convierte a Leibniz, el gran fundador de todo un sistema filosófico, a los ojos de la dama en

«erudito y sabio» es su atención para las menudencias de lo cotidiano, esas cosas secundarias, sin las cuales hasta el mejor de los mundos posibles resultaría triste e insoportable. El *«Réquiem por el*

papag/t-yo» de Leibniz tiene el siguiente texto: Psittace pumilio, docta sed magne loquela

Heu nuper Dominac cura jocique tuae.

Si nunc Cyranidae** 5 quondam spectata volanti

Ad superas, avium maxima regna tenes:

N e genus humanum paucorum a crimínale culpa,

Queís nuda in vobis machina, sensu ab est: (...)6.

Desde luego la loa es galante, pero también está dirigida contra la doctrina cartesiana de los animales concebidos como máquinas; y con ella Leibniz consuela a Mlle. de Scudéry, tomando la muerte del

papagayo como excusa para relacionarla inmediatamente con el vuelo de Cyrano de Bergerac al reino de los pájaros; y, finalmente, concluir una versión popular acerca de que los animales poseen cualidades sensibles e incluso su tesis filosófica llega a plantear la posibilidad de que tengan algo así como un alma inmortal. Leibniz, sin embargo, no pretende tanto consolar a la dama, cuanto aprovechar este suceso doméstico para familiarizarla con los elementos de un debate filosófico al uso y, a la vez, demostrar la utilidad de su teoría sobre la inmortalidad en tanto que consuelo con éxito. O, para ser más precisa: el argumento empleado por Leibniz consiste en una versión popular de su doctrina monadológica, que tiene como pretensión solucionar el problema planteado por el mecanicismo cartesiano entre cuerpo-alma [7]. Leibniz está sumamente interesado en alcanzar más fama y mayor aceptación por parte del público que Descartes, a quien llega incluso a aludir directamente y añade a su discurso sobre el papagayo muerto la siguiente observación: «Cuando Cyrano de Bergerac arribó al reino de los pájaros en su viaje solar corrió un grave peligro, ya que él era un ser humano, especie que, como hace Descartes, niega incluso toda capacidad sensible a los animales. Pero le salvó precisamente un papagayo, que había vivido en su casa confortablemente y había aprendido a repetir sus palabras» [8].

La orientación de conseguir popularidad por medio de «filosofemas» no constituye un caso único en la elegía al papagayo de Scudéry. Tal orientación aparece a menudo en Leibniz, según he observado, en su correspondencia con damas ilustres y con princesas. Si se analizara la enorme correspondencia de Leibniz veríamos, en términos estadísticos actuales, que sólo un dos por ciento (2 %) de sus interlocutoras epistolares son mujeres. Si atendemos en cambio a la parte de la correspondencia con varones, el porcentaje se eleva más de un treinta y nueve por ciento (39 %) [9]. Este hallazgo socio-histórico no demuestra nada más que una realidad: las escasas oportunidades de formación para las mujeres en tiempos de Leibniz; la república de los eruditos y sabios es, ante todo, un estado masculino, en el que en ocasiones entran algunas damas socialmente privilegiadas y con una impecable formación [10].

papagayo como excusa para relacionarla inmediatamente con el vuelo de Cyrano de Bergerac al reino de los pájaros; y, finalmente, concluir una versión popular acerca de que los animales poseen cualidades sensibles e incluso su tesis filosófica llega a plantear la posibilidad de que tengan algo así como un alma inmortal. Leibniz, sin embargo, no pretende tanto consolar a la dama, cuanto aprovechar este suceso doméstico para familiarizarla con los elementos de un debate filosófico al uso y, a la vez, demostrar la utilidad de su teoría sobre la inmortalidad en tanto que consuelo con éxito. O, para ser más precisa: el argumento empleado por Leibniz consiste en una versión popular de su doctrina monadológica, que tiene como pretensión solucionar el problema planteado por el mecanicismo cartesiano entre cuerpo-alma 7. Leibniz está sumamente interesado en alcanzar más fama y mayor aceptación por parte del público que Descartes, a quien llega incluso a aludir directamente y añade a su discurso sobre el papagayo muerto la siguiente observación: «Cuando Cyrano de Bergerac arribó al reino de los pájaros en su viaje solar corrió un grave peligro, ya que él era un ser humano, especie que, como hace Descartes, niega incluso toda capacidad sensible a los animales. Pero le salvó precisamente un papagayo, que había vivido en su casa confortablemente y había aprendido a repetir sus palabras» ®.

La orientación de conseguir popularidad por medio de «filosofemas» no constituye un caso único en la elegía al papagayo de Scudéry. Tal orientación aparece a menudo en Leibniz, según he observado, en su correspondencia con damas ilustres y con princesas. Si se analizara la enorme correspondencia de Leibniz veríamos, en términos estadísticos actuales, que sólo un dos por ciento (2 *%)* de sus interlocutoras epistolares son mujeres. Si atendemos en cambio a la parte de la correspondencia con varones, el porcentaje se eleva más de un treinta y nueve por ciento (39 *%) 9.* Este hallazgo socio-

histórico no demuestra nada más que una realidad: las escasas oportunidades de formación para las mujeres en tiempos de Leibniz; la república de los eruditos y sabios es, ante todo, un estado masculino, en el que en ocasiones entran algunas damas socialmente privilegiadas y con una impecable formación 10.

Contra los animales-máquinas en Descartes

Una de tales damas privilegiadas, la Duquesa Elisabeth Charlotte von Orléans establece entre los años 1715 y 1716 una correspondencia directa con Leibniz, aun cuando ella proclama en 1710: «Nosotras [las mujeres] hemos de hablar de bagatelas; de cuestiones de estado no sé nada en realidad; la filosofía no la entiendo y menos aún la teología, de modo que hay que hablar conmigo sólo de aquello a lo que puedo contestar» [11]. En el año 1696, todavía antes de su correspondencia con Leibniz, Elisabeth Charlotte escribe a su tía, la Archiduquesa Sophie de Hannover, con una ortografía poco afortunada por cierto *, pidiéndole que «agradeciera con la mayor humildad al Señor Leibenitz por la carta impresa», cuyas líneas encuentra muy bien escritas. En particular, la comprensión del pensamiento del gran filósofo acerca de las más complejas cuestiones le ha sido posible, y de hecho tanto que formula: «no puedo comprender cómo una cosa tan embrollada puede explicarla con tanta sencillez». En la carta siguiente Sophie vuelve a explicar el objeto popular de la maravillosa filosofía de Leibniz:

> Le ruego, E. L., que transmita el agradecimiento en mi nombre al señor Leibenitz; yo encuentro muy bien todo lo que escribe y lo que propone; y admiro cómo puede escribir tan gratamente y con tal facilidad sobre cosas tan complicadas... que los animales no mueran del todo me consuela mucho por mi querido perrito; la opinión de Descartes sobre el mecanismo de un reloj no es de mi agrado...

Por tanto, en la época de los papagayos y los perritos falderos de las diversas damas parece que la doctrina de las mónadas de Leibniz gana extraordinariamente terreno en la propia patria de Descartes, con su más fría doctrina, que reduce los animales a máquinas.

En su carta de 1705 —entretanto ya había aprendido a escribir el nombre de su admirado filósofo correctamente— confirma Elisabeth Charlotte su juicio positivo hacia Leibniz. Permanece impresionada por las cualidades humanas de su erudito: «... por todo lo que oigo y leo del señor Leibniz, pienso que debe tener una gran capacidad in-

* La «poco afortunada» ortografía de la duquesa, que vuelve a repetirse en citas sucesivas, se muestra en este ejemplo: donde la duquesa escribe *«demütigsten danck vor den getruckten Brief»*, debería leerse correctamente como sigue: *«demütigsten Dank für den gedrückten Brief»*. No se aclarará este extremo en las siguientes citas de la Duquesa Elisabeth Charlotte, por no considerarse relevante de cara al contenido del texto (*N. de la T.*).

Contra los animales-máquinas en Descartes

Una de tales damas privilegiadas, la Duquesa Elisabeth Charlotte von Orléans establece entre los años 1715 y 1716 una correspondencia directa con Leibniz, aun cuando ella proclama en 1710: «Nosotras [las mujeres] hemos de hablar de bagatelas; de cuestiones de estado no sé nada en realidad; la filosofía no ta entiendo y menos aún la teología, de modo que hay que hablar conmigo sólo de aquello a lo que puedo contestar»

En el año 1696, todavía antes de su correspondencia con Leibniz, Elisabeth Charlotte escribe a su tía, la Archiduquesa Sophie de Hannover, con una ortografía poco afortunada por cierto *, pidiéndole que «agradeciera con la mayor humildad al Señor Leibenitz por la carta impresa», cuyas líneas encuentra muy bien escritas. En particular, la comprensión del pensamiento del gran filósofo acerca de las más complejas cuestiones le ha sido posible, y de hecho tanto que formula:

«no puedo comprender cómo una cosa tan embrollada puede explicarla con tanta sencillez». En la carta siguiente Sophie vuelve a explicar el objeto popular de la maravillosa filosofía de Leibniz: Le ruego, E. L., que transmita el agradecimiento en mi nombre al señor Leibenitz; yo encuentro muy bien todo lo que escribe y lo que propone; y admiro cómo puede escribir tan gratamente y con tal facilidad sobre cosas tan complicadas... que los animales no mueran del todo me consuela mucho por mi querido perrito; la opinión de Descartes sobre el mecanismo de un reloj no es de mi agrado...

Por tanto, en la época de los papagayos y los perritos falderos de las diversas damas parece que la doctrina de las mónadas de Leibniz gana extraordinariamente terreno en la propia patria de Descartes, con su más fría doctrina, que reduce los animales a máquinas.

En su carta de 1705 —entretanto ya había aprendido a escribir el nombre de su admirado filósofo correctamente— confirma Elisabeth Charlotte su juicio positivo hacia Leibniz. Permanece impresionada por las cualidades humanas de su erudito: «... por todo lo que oigo y leo del señor Leibniz, pienso que debe tener una gran capacidad in

* La «poco afortunada» ortografía de la duquesa, que vuelve a repetirse en citas sucesivas, se muestra en este ejemplo: donde la duquesa escribe *•demütigsten donde vor Jen getruckten BrieJ»,* debería leerse correctamente como sigue: « *demütigsten Dank fur den ge-driickten Brief».* No se aclarará este extremo en las siguientes citas de la Duquesa Elisabeth Charlotte, por no considerarse relevante de cara al contenido del texto *{Ñ.detaTX*

telectual y que por ello resulta tan ameno...». ¿Qué sentido tiene poseer una buena cabeza, si no está unida a una persona agradable? Elisabeth Charlotte concede gran valor precisamente a la unión entre metafísica «*neteté*» y el cultivo del físico: «Es raro que la gente erudita sea limpia y que no huela mal o sea desaliñada» [12]. Leibniz, como cumplido excepcional en la historia de la filosofía, pertenece a ese raro ejemplar masculino de intelectual aseado y pulcro.

Sin duda alguna, Leibniz tiene éxito entre las damas, y de hecho en tanto que filósofo que no se niega a acercar su filosofía a la comprensión de aquellas personas en quienes, por obra y gracia de la enseñanza de la época, sólo se pensaba en ocasiones excepcionales. Por lo dicho, se trata de un filósofo al que no le preocupa el común prejuicio de que las mujeres no son interlocutoras válidas *in metaphysicis*; que está convencido de la capacidad suficiente de las mujeres para la ocupación filosófica; en definitiva: estamos hablando de Leibniz, que observó —si bien en general— las escasas oportunidades de formación para las mujeres, con el consiguiente lastre intelectual que, en ningún caso, se debe a un «déficit» racional dado por naturaleza. Leibniz tenía también como interlocutora a la princesa Luise von Hohenzollern-Hechingen, que en 1704 pidió su apoyo para una «*Academie des dames de qualitez*» de carácter ultra-confesional [13].

Leibniz como filósofo de damas por partida doble

Con razón podríamos, por tanto, describir a Leibniz en el doble sentido de un filósofo de damas: por un lado, en tanto que filósofo para las damas, que ante la escasa formación previa de su interlocutora en cuestiones filosóficas, renuncia tanto a la nomenclatura de los conceptos, cuanto a la transmisión de la metafísica en su conjunto; y, al ser un filósofo de damas, favorece, por otro lado, mediante sus esfuerzos una mejor comprensión general, una «*facilitet*» y «*neteté*» en la exposición de hecho de los abstrusos pensamientos que conducen a los «filosofemas» de su época.

Lo que resulta de esta situación de intercambio de necesidades filosóficas podemos describirlo, de una vez por todas, con el término de «*Filosofía de Damas*» *, si bien conceptualmente resulta todavía

* El término empleado por la autora es «*Damenphilosophie*», que cabe entender como «*filosofía de/para damas*» (*N. de la T.*).

telectual y que por ello resulta tan ameno...». ¿Qué sentido tiene poseer una buena cabeza, si no está unida a una persona agradable? Elisabeth Charlotte concede gran valor precisamente a la unión entre metafísica « *neteté*» y el cultivo del físico: «E s raro que la gente erudita sea limpia y que no huela mal o sea desaliñada» l2. Leibniz, como cumplido excepcional en la historia de la filosofía, pertenece a ese raro ejemplar masculino de intelectual aseado y pulcro.

Sin duda alguna, Leibniz tiene éxito entre las damas, y de hecho en tanto que filósofo que no se niega a acercar su filosofía a la comprensión de aquellas personas en quienes, por obra y gracia de la enseñanza de la época, sólo se pensaba en ocasiones excepcionales. Por lo dicho, se trata de un filósofo al que no le preocupa el común prejuicio de que las mujeres no son interlocutoras válidas *in metapbysicis;* que está convencido de la capacidad suficiente de las mujeres para la ocupación filosófica; en definitiva: estamos hablando de Leibniz, que observó —si bien en general— las escasas oportunidades de formación para las mujeres, con el consiguiente lastre intelectual que, en ningún caso, se debe a un «déficit» racional dado por naturaleza.

Leibniz tenía también como interlocutora a la princesa Luise von Hohenzollern-Hechingen, que en 1704 pidió su apoyo para una

«Academie des clames de qtialilez» de carácter ultra-confesional *Leibniz como filóso fo de damas por partida doble* Con razón podríamos, por tanto, describir a Leibniz en el doble sentido de un filósofo de damas: por un lado, en tanto que filósofo para las damas, que ante la escasa formación previa de su interlocutora en cuestiones filosóficas, renuncia tanto a la nomenclatura de los conceptos, cuanto a la transmisión de la metafísica en su conjunto; y, al ser un filósofo de damas, favorece, por otro lado, mediante sus esfuerzos una mejor comprensión general, una *«facilitets,* y « *neteté*» en la exposición de

hecho de los abstrusos pensamientos que conducen a los «filosofemas» de su época.

Lo que resulta de esta situación de intercambio de necesidades filosóficas podemos describirlo, de una vez por todas, con el término de *«Filosofía de Damas*» *, si bien conceptualmente resulta todavía

* El termino empleado por la autora es *«Damenphilosophie»,* que cabe entender como « *filosofía de/para darnos» (N. de la T.).*

algo impreciso y no se comprende a primera vista. Y este malentendido se agrava además porque la etiqueta de filosofía de damas adjudicada a Leibniz no implica que éste compilara una colección de conversaciones filosóficas o «filosofemas» idóneos para cubrir las exigencias superficiales de una charla entre mujeres.

Más bien, Leibniz captó la lógica distancia creada entre los círculos organizados de la república de los eruditos y el alejamiento de las damas de esa filosofía de escuela que comenzaba a petrificarse; y lo comprendió como un correctivo y una piedra de toque para poder hacer fecundar su propio sistema filosófico.

Mi tesis principal consiste en que en Leibniz hay razones fundadas para apuntar que parte de la filosofía de damas como caso especial de la «filosofía popular» [14]. Aun cuando el concepto de «filosofía popular» suela situarse en principio dentro de la recepción temprana de la filosofía de Kant [15], quiero aquí, desde una retrospectiva más productiva, situarlo históricamente con anterioridad en el tiempo. J. A. Eberhard, un filósofo académico, nos da la siguiente formulación en el siglo XVIII de la filosofía popular: «Hay filósofos que intentan extender las verdades más prominentes de una manera simplificada entre aquella clase de personas, que no viven para el saber, o que no han nacido para ello» [16]. Con toda seguridad, no habrá nadie que quiera discutir el que este criterio también recae explícitamente sobre las mujeres, aun cuando hoy no habláramos de «clase» y la profesión académica no fuera una cuestión biológica. Pero sigamos con Eberhard: los libros de «instrucción popular» tienen, para Eberhard, una amplia difusión; de modo que la popularidad conviene precisamente a la *humanitas* de la filosofía.

Tanto por notable, como por ilustrativo ejemplo pensemos en el papel relevante de la reina de Prusia, Sophie Charlotte en la concepción y en la realización de la *Theodizee*. El mismo Leibniz acentúa en 1710, en una carta a Thomas Burnett: «La mayor parte de la obra fue escrita..., cuando yo era huésped invitado de la ya fallecida reina de Prusia; en esas ocasiones se trataban estos y otros temas... Su Majestad me ordenó hacer públicas mis respuestas, para poder considerarlas con mayor detenimiento» [17].

De esto, no sólo se deduce que sin el interés de Sophie Charlotte por el trabajo de Leibniz, sin sus estimulantes «órdenes», la *Theodizee* de Leibniz no hubiera visto la luz en el mundo filosófico o, al menos, no lo hubiera hecho con tanto éxito. La filosofía de damas es en este

algo impreciso y no se comprende a primera vista. Y este malentendido se agrava además porque la etiqueta de filosofía de damas adjudicada a Leibniz no implica que éste compilara una colección de conversaciones filosóficas o «filosofemas» idóneos para cubrir las exigencias superficiales de una charla entre mujeres.

Más bien, Leibniz captó la lógica distancia creada entre los círculos organizados de la república de los eruditos y el alejamiento de las damas de esa filosofía de escuela que comenzaba a petrificarse; y lo comprendió como un correctivo y una piedra de toque para poder hacer fecundar su propio sistema filosófico.

Mi tesis principal consiste en que en Leibniz hay razones fundadas para apuntar que parte de la filosofía de damas como caso especial de la «filosofía popular» u. Aun cuando el concepto de «filosofía popular» suela situarse en principio dentro de la recepción temprana de la filosofía de Kant l5, quiero aquí, desde una retrospectiva más productiva, situarlo históricamente con anterioridad en el tiempo.

J. A. Ebcrhard, un filósofo académico, nos da la siguiente formulación en el siglo xvm de la filosofía populan «Hay filósofos que intentan extender las verdades más prominentes de una manera simplificada entre aquella clase de personas, que no viven para el saber, o que no han nacido para ello» ,6. Con toda seguridad, no habrá nadie que quiera discutir el que este criterio también recae explícitamente sobre las mujeres, aun cuando hoy no habláramos de «clase» y la profesión académica no fuera una cuestión biológica. Pero sigamos con Eberhard: los libros de «instrucción popular» uenen, para Eberhard, una amplia difusión; de modo que la popularidad conviene precisamente a la *humanitas* de la filosofía.

Tanto por notable, como por ilustrativo ejemplo pensemos en el papel relevante de la reina de Prusia, Sophie Charlotte en la concepción y

en la realización de la *Theodizee.* El mismo Leibniz acentúa en 1710, en una carta a Thomas Burnett: «La mayor parte de la obra fue escrita..., cuando yo era huésped invitado de la ya fallecida reina de Prusia; en esas ocasiones se trataban estos y otros temas... Su Majestad me ordenó hacer públicas mis respuestas, para poder considerarlas con mayor detenimiento» 17.

De esto, no sólo se deduce que sin el interés de Sophie Charlotte por el trabajo de Leibniz, sin sus estimulantes «órdenes», la *Theodizee* de Leibniz no hubiera visto la luz en el mundo filosófico o, al menos, no lo hubiera hecho con tanto éxito. La filosofía de damas es en este

en este sentido una «comadrona», una *Mäeutik* * de los sistemas de filosofía popular. Porque precisamente del diálogo entre Leibniz y Sophie Charlotte parece haber crecido el estilo popular o «exotérico» ** [18], hasta alcanzar éxitos notables; a saber: la popularidad de la *Theodizee*. Porque esta obra de Leibniz hace un esfuerzo por conseguir prioritariamente el ser accesible: el filósofo no puede permitirse ahorrar esfuerzos para que su lenguaje se adapte a la praxis: «se trata de reconciliar el lenguaje de la metafísica con el de la práctica» [19], así reza uno de los principios metodológicos fundamentales en el *Discours de Métaphysique* *** de Leibniz.

Filosofía de damas, como caso particular de la filosofía popular

Conceder que Leibniz hace una filosofía de damas como caso particular de la filosofía popular significa, en primer lugar, hacer transparente la intención de una tesis como ésta, sin por ello exonerarla de su contenido fecundo, dada su calidad de ensayo, al tiempo que la traslada *praecox* al territorio seguro y hermenéuticamente desecado del concepto. En Leibniz se tiene la impresión, de todos modos, de la actitud de un pensamiento filosófico (en el sentido crítico-metafísico), que tiene con todo un resultado positivo: los interrogantes con los que se pone a prueba el entendimiento femenino poco formado y centrado en las cosas cotidianas y populares.

El propio Leibniz es el mejor ejemplo de la afinidad entre la filosofía de damas y la filosofía popular. Si tomamos en cuenta sus metódicas observaciones en el *Discours de Métaphysique*, con sus sentencias en parte escritas «a vuela pluma» y las comparamos con su correspondencia con las damas, parece que se impone la tesis de una filosofía de damas como caso de la filosofía popular. Autoevidencias racionales junto con una transmisión no-dogmática: esto es lo que hallamos como aspecto central en la correspondencia filosófica de Leibniz con las damas; algo muy parecido a lo que Leibniz concede preeminencia en relación al aspecto práctico de la filosofía.

* Mayéutica, aquí en sentido socrático-platónico (*N. de la T.*).
** «Exotérico» se refiere a «común», o «vulgar» en el sentido de ampliamente conocido (por el vulgo) (*N. de la T.*).
*** [*Discurso de Metafísica*].

en este sentido una «comadrona», una *M áeutik** de los sistemas de filosofía popular. Porque precisamente del diálogo entre Leibniz y Sophie Charlotte parece haber crecido el estilo popular o «exotérico» * * 18, hasta alcanzar éxitos notables; a saber: la popularidad de la *Theodizee.* Porque esta obra de Leibniz hace un esfuerzo por conseguir prioritariamente el ser accesible: el filósofo no puede permitirse ahorrar esfuerzos para que su lenguaje se adapte a la praxis: «se trata de reconciliar el lenguaje de la metafísica con el de la práctica» 19, asi reza uno de los principios metodológicos fundamentales en el *Discours de M étaphysique**** de Leibniz.

Filosofía de damas, como caso particular

de la filosofía popular

Conceder que Leibniz hace una filosofía de damas como caso particular de la filosofía popular significa, en primer lugar, hacer transparente la intención de una tesis como ésta, sin por ello exonerarla de su contenido fecundo, dada su calidad de ensayo, al tiempo que la traslada *praecox* al territorio seguro y hermenéuticamente desecado del concepto. En Leibniz se tiene la impresión, de todos modos, de la actitud de un pensamiento filosófico (en el sentido crítico-metafísico), que tiene con todo un resultado positivo: los interrogantes con los que se pone a prueba el entendimiento femenino poco formado y centrado en las cosas cotidianas y populares.

El propio Leibniz es el mejor ejemplo de la afinidad entre la filosofía de damas y la filosofía popular. Si tomamos en cuenta sus metódicas observaciones en el *Discours de Métaphysique,* con sus sentencias en parte escritas «a vuela pluma» y las comparamos con su correspondencia con las damas, parece que se impone la tesis de una filosofía de damas como caso de la filosofía popular. Autoevidencias

racionales junto con una transmisión no-dogmática: esto es lo que hallamos como aspecto central en la correspondencia filosófica de Leibniz con las damas; algo muy parecido a lo que Leibniz concede preeminencia en relación al aspecto práctico de la filosofía.

* Mavéutica, aquí en sentido socrático-platónico (N. *déla T.*).

* * «Exotérico» se refiere a «común», o «vulgar» en el sentido de ampliamente conocido (por el vulgo) *IN. de la TX*

** * * [Discurso de Metafísica].*

En su *Discours* Leibniz se queja de la «secta de cartesianos», que prefieren iniciar su investigación con errores y después consultar «con orejeras» los libros de su maestro, «antes que consultar a la naturaleza y a la razón» [20]. La confianza en la propia razón crítica es necesaria para evitar errores sistemáticos, ya que no debemos dejarnos engañar por comentaristas «que buscan en su autor-maestro una sabiduría excesiva» [21]. Enlazando con la mayéutica socrática [22], Leibniz renuncia, en particular para las damas, a exponer los pensamientos de su propio sistema desde la inmanencia del mismo, o a transmitirlo de manera dogmática. Esto se confirma con la observación hecha por Lessing de que Leibniz deja «voluntariamente su sistema de lado, y se preocupa de guiar a uno por el camino de la verdad que puede descubrir, como él mismo ha hecho» [23]. Lady Masham, amiga y confidente filosófica de Locke, encuentra también en Leibniz otra dimensión del saber cuando confiesa a la Archiduquesa Sophie Charlotte sin rodeos: «Puede desde ahora considerarme una de sus discípulas, una de las que adora sus méritos» [24]. Para Leibniz la filosofía está vinculada a su transmisión efectiva; la mayéutica aplicada significa no adoctrinar al alumno o alumna, sino hacer que él o ella lleguen por sí mismos (*socius inveniendi*) a disfrutar de sus descubrimientos y hallazgos [25].

Leibniz y las damas inglesas

El contenido de la filosofía de damas de Leibniz se ocupa sobre todo de la fundamentación de las cuestiones religiosas, de la unidad de las religiones, de la inmortalidad del alma y de las pruebas de la existencia de Dios. Lady Masham, a quien los conocimientos de la filosofía de Leibniz habían sorprendido, como demuestra su generoso cumplido por su sorprendente «conocimiento de las damas inglesas, de las cuales yo he visto una muestra en la obra de la fallecida Condesa de Connaway» [26], enreda a Leibniz en sus cartas en unos interrogantes terminológicos que no reflejan en absoluto la coquetería de una preciosa con un erudito: ella persigue que Leibniz vuelva a una distinción útil entre los conceptos de *forces primitives, formes constitutives des substances* y *substance* misma. Como solución Leibniz, siguiendo el *Dictionnaire* (de Bayles) intenta fundamentar sus hipótesis sobre tales distinciones conceptuales, pero Lady Masham insiste: «Tengo que reconocer que no he obtenido una sola idea clara de lo que usted

En su *Discours* Leibniz se queja de la «secta de cartesianos», que prefieren iniciar su investigación con errores y después consultar «con orejeras» los libros de su maestro, «antes que consultar a la naturaleza y a la razón» 2Ü. La confianza en la propia razón crítica es necesaria para evitar errores sistemáticos, ya que no debemos dejarnos engañar por comentaristas «que buscan en su autor-maestro una sabiduría excesiva» 2I. Enlazando con la mayéutica socrática 22, Leibniz renuncia, en particular para las damas, a exponer los pensamientos de su propio sistema desde la inmanencia del mismo, o a transmitirlo de manera dogmática. Esto se confirma con la observación hecha por Lessing de que Leibniz deja «voluntariamente su sistema de lado, y se preocupa de guiar a uno por el camino de la verdad que puede descubrir, como él mismo ha hecho» 2}. Lady Masham, amiga y confidente filosófica de Locke, encuentra también en Leibniz otra dimensión del saber cuando confiesa a la Archiduquesa Sophie Charlotte sin rodeos: «Puede desde ahora considerarme una de sus discípulas, una de las que adora sus méritos»

Para Leibniz la filosofía está vinculada a su transmisión efectiva; la mayéutica aplicada significa no adoctrinar al alumno o alumna, sino hacer que él o ella lleguen por sí mismos (*socius inve-niendt)* a disfrutar de sus descubrimientos y hallazgos 2Í.

Leibniz y las damas inglesas

El contenido de la filosofía de damas de Leibniz se ocupa sobre todo de la fundamentación de las cuestiones religiosas, de la unidad de las religiones, de la inmortalidad del alma y de las pruebas la

existencia de Dios. Lady Masham, a quien los conocimientos de la filosofía de Leibniz habían sorprendido, como demuestra su generoso cumplido por su sorprendente «conocimiento de las damas inglesas,

de las cuales yo he visto una muestra en la obra de la fallecida Condesa de Connaway» 26, enreda a Leibniz en sus cartas en unos interrogantes terminológicos que no reflejan en absoluto la coquetería de una preciosa con un erudito: ella persigue que Leibniz vuelva a una distinción útil entre los conceptos de *iorces primitives, formes constitutivas des substances* y *substance* misma. Como solución Leibniz, siguiendo el *Dictionnaire* (de Bayles) intenta fundamentar sus hipótesis sobre tales distinciones conceptuales, pero Lady Masham insiste: «Tengo que reconocer que no he obtenido una sola idea clara de lo que usted

entiende bajo el término "Formas"» [27]. No cabría esperar que un filósofo de la talla de Leibniz se preocupara por la instrucción de «una dama ignorante», añade Lady Masham con la típica modestia femenina. Pero, en el caso de que Leibniz se decidiera a entrar en las cuestiones que ella le plantea, tendría que tener la amabilidad de hacerlo inteligible y brevemente.

Con rapidez y visiblemente estimulado por las preguntas de Lady Masham, Leibniz le respondió con una primera carta, que dio lugar a una correspondencia más asidua y que tiene una significación fundamental para la investigación de Leibniz [28]. No es éste el lugar para entrar a considerar en detalle el contenido de esa correspondencia. Aun así, es necesario aclarar algo que me ha parecido evidente: Leibniz favoreció el trato epistolar con Lady Masham también porque ella podía servirle de mediadora con Locke, con quien Leibniz deseaba entrar en contacto. Sin embargo, muy pronto el discurso entre Leibniz y Lady Masham se independizó de otros intereses. El contenido central de la correspondencia entre ambos pasa a ser el de examinar y mejorar el sistema mismo, aclarando puntos oscuros y evitando los prejuicios a la hora de juzgar una filosofía que, sin dejar de ser escuela tampoco tenga encerrada su capacidad crítica en las carteras herméticas de sus propios sistemas dogmáticos. En el tiempo breve de esta correspondencia, Leibniz desarrolla una exposición completa del principio de continuidad y también demuestra, igualmente de manera breve y sencilla, su idea de la *armonía preestablecida*. Lady Masham responde con aportaciones y no reprime en absoluto su propia conciencia crítica.

Sus observaciones de autocrítica por pertenecer al género no adecuado *in metaphysicis* —«porque me hallo entre ese número que da fe de los prejuicios de las damas inglesas»— [29] reflejan sólo la modestia intelectual como comportamiento adecuado en una dama erudita de su época.

Laissons-là les spéculations!

Un tono bastante diferente es el que emplea con desidia Sophie Charlotte: *Laissons-là les speculations!* [30] ¡Olvidemos la especulación filosófica, la aburrida racionalidad y las diferencias artificiosas! Éste es el mandato de Su Majestad la Reina al Señor Leibniz. Obediente-

entiende bajo el término “Formas”» 27. No cabría esperar que un filósofo de la talla de Leibniz se preocupara por la instrucción de «una dama ignorante», añade Lady Masham con la típica modestia femenina. Pero, en el caso de que Leibniz se decidiera a entrar en las cuestiones que ella le plantea, tendría que tener la amabilidad de hacerlo inteligible y brevemente.

Con rapidez y visiblemente estimulado por las preguntas de Lady Masham, Leibniz le respondió con una primera carta, que dio lugar a una correspondencia más asidua y que tiene una significación fundamental para la investigación de Leibniz M. No es éste el lugar para entrar a considerar en detalle el contenido de esa correspondencia.

Aun así, es necesario aclarar algo que me ha parecido evidente: Leibniz favoreció el trato epistolar con Lady Masham también porque ella podía servirle de mediadora con Locke, con quien Leibniz deseaba entrar en contacto. Sin embargo, muy pronto el discurso entre Leibniz y Lady Masham se independizó de otros intereses. El contenido central de la correspondencia entre ambos pasa a ser el de examinar y mejorar el sistema mismo, aclarando puntos oscuros y evitando los prejuicios a la hora de juzgar una filosofía que, sin dejar de ser escuela tampoco tenga encerrada su capacidad crítica en las carteras herméticas de sus propios sistemas dogmáticos. En el tiempo breve de esta correspondencia, Leibniz desarrolla una exposición completa del principio de continuidad y también demuestra, igualmente de manera breve y sencilla, su idea de la *armonía preestablecida.* Lady Masham responde con aportaciones y no reprime en absoluto su propia conciencia crítica.

Sus observaciones de autocrítica por pertenecer al género no adecuado *in metaphysicis* —«porque me hallo entre ese número que da fe de los prejuicios de las damas inglesas»— *29* reflejan sólo la

modestia intelectual como comportamiento adecuado en una dama erudita de su época.

Laissons-lá les spéculations!

Un tono bastante diferente es el que emplea con desidia Sophie Charlotte: *Laissons-ld les spéculations!i0* ¡Olvidemos la especulación filosófica, la aburrida racionalidad y las diferencias artificiosas! Éste es el mandato de Su Majestad la Reina al Señor Leibniz. Obediente

mente el filósofo de la corte real y también filósofo de damas responde con una carta, en la que expone su sistema, tal como lo había hecho ya en la carta de 1704 a Lady Masham, sólo que de una manera más abreviada, simplificando las exigencias conceptuales y con menor precisión filosófica. Al final de la carta a Sophie Charlotte oímos exclamar a Leibniz: «Ésta es, por tanto, mi filosofía en pocas palabras, indudablemente popular...» [31]. Aquí encontramos, por tanto, el cruce central de toda la filosofía de damas: brevedad y popularidad. Pero hay que hacer una precisión (aun cuando ello alargue impopularmente el fin de este capítulo): al hablar de filosofía de damas como filosofía popular no hay que entender, a mi juicio, cualquier filosofía en tono menor, como la de K. L. Reinhold quien con su *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* *, quería vincular esta obra fundamentalmente con el concepto de filosofía popular [32]. Un sistema filosófico, que se sabe a sí mismo (de manera inmanente) como sistema, pero que no se asusta de adecuarse a la lógica disidencia de las damas, de su volubilidad, a su práctica popular y cotidiana a su inexperiencia y a ser medido por su capacidad crítica, puede decirse que responde al carácter mayéutico de la filosofía popular. La posibilidad de transformación de un sistema filosófico dentro de la matriz de la filosofía de damas —que se manifiesta como claridad, brevedad, elegancia y que llega, incluso, a revelar como autoevidente toda demostración— la convierte en primer lugar en un indispensable y precioso correctivo para la filosofía de escuela, cada vez más dogmatizada. «Precioso», he dicho, en tanto que la filosofía de damas así entendida supone precisamente una especie de movimiento sísmico de la frontera, a veces excesivamente estrecha, que separa la verdad metafísica y la bella ilusión especulativa e ingeniosa.

Leibniz, sabio universal con su mirada crítica hacia dentro y hacia fuera de su sistema, se ha servido de este componente de manera creativa y con astucia. En todo caso, las damas se lo han pagado: porque, qué sería del sistema leibniziano sin la mediación de la Marquesa de Châtelet, sin una Mlle. Scudéry, una Sophie Charlotte de Orléans, todas ellas en Francia; sin la de Lady Masham en Inglaterra; y sin toda la dinastía real femenina en Prusia. «*Le celèbre Leibniz, si sçavant et si sage*», así le alababa Mlle. de Scudéry. Lo que Leibniz como

* [*Ensayo de una nueva teoría acerca de la facultad humana de la imaginación*].

mente el filósofo de la corte real y también filósofo de damas responde con una carta, en la que expone su sistema, tal como lo había hecho ya en la carta de 1704 a Lady Masham, sólo que de una manera más abreviada, simplificando las exigencias conceptuales y con menor precisión filosófica. Al final de la carta a Sophie Charlotte oímos exclamar a Leibniz: «Ésta es, por tanto, mi filosofía en pocas palabras, indudablemente popular...» 31. Aquí encontramos, por tanto, el cruce central de toda la filosofía de damas: brevedad y popularidad. Pero hay que hacer una precisión (aun cuando ello alargue impopularmente el fin de este capítulo): al hablar de filosofía de damas como filosofía popular no hay que entender, a mi juicio, cualquier filosofía en tono menor, como la de K. L. Reinhold quien con su *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorslellungsvermógens* *, quería vincular esta obra fundamentalmente con el concepto de filosofía popular 32. Un sistema filosófico, que se sabe a sí mismo (de manera inmanente) como sistema, pero que no se asusta de adecuarse a la lógica disidencia de las damas, de su volubilidad, a su práctica popular y cotidiana a su inexperiencia y a ser medido por su capacidad crítica, puede decirse que responde al carácter mayéutico de la filosofía popular. La posibilidad de transformación de un sistema filosófico dentro de la matriz de la filosofía de damas —que se manifiesta como claridad, brevedad, elegancia y que llega, incluso, a revelar como autoevidente toda demostración— la convierte en primer lugar en un indispensable y precioso correctivo para la filosofía de escuela, cada vez más dogmatizada. «Precioso», he dicho, en tanto que la filosofía de damas asi entendida supone precisamente una especie de movimiento sísmico de la frontera, a veces excesivamente estrecha, que separa la verdad metafísica y la bella ilusión especulativa e ingeniosa.

Leibniz, sabio universal con su mirada crítica hacia dentro y hacia fuera de su sistema, se ha servido de este componente de manera creativa y con astucia. En todo caso, las damas se lo han pagado: porque, qué sería del sistema leibniziano sin la mediación de la Marquesa de Chátelet, sin una Mlle. Scudéry, una Sophie Charlotte de Orléans, todas ellas en Francia; sin la de Lady Masham en Inglaterra; y sin toda la dinastía real femenina en Prusia. *«L e celebre Leibniz, si sgavant et si sage»,* así le alababa Mlle. de Scudéry. Lo que Leibniz como

[Ensayo de una nueva teoría acerca de la facultad humana de la imaginación].

mediador en *metaphysicis* les dio a las damas, éstas se lo devolvieron haciendo de mediadoras a su vez al propagar su sistema para el mundo.

* * *

Desde Leibniz, ahora un rápido rodeo por Descartes. En el próximo capítulo se presenta —por fin— a la dama con el aventurero nombre de Giuseppa Eleonora Barbapiccola.

mediador en *metaphysicis* les dio a las damas, éstas se lo devolvieron haciendo de mediadoras a su vez al propagar su sistema para el mundo.

*

*

*

Desde Leibniz, ahora un rápido rodeo por Descartes. En el próximo capítulo se presenta —por fin— a la dama con el aventurero nombre de Giuseppa Eleonora Barbapiccola.

SEXTO CAPÍTULO

en el que aparece una valerosa y joven dama, con el aventurero nombre de Giuseppa Eleonora Barbapiccola, quien resulta ser traductora de Descartes y en el que finalmente se plantea si Descartes puede ser también considerado como probo filósofo de damas.

En el año 1722, y con pie de imprenta de Turín, aparece un libro que podría haberse hecho célebre en la historia de la cultura y que, sin embargo, a la mayoría de los lectores de aquella época, y de la actual, les es completamente desconocido. Una dama con el aventurero nombre de Giuseppa Eleonora Barbapiccola (de «barba incipiente», por tanto) acometió una primera y, sobre todo, ejemplar traducción al italiano de los *Principia philosophiae* de Descartes, aparecidos originalmente en latín en 1644 [1]. Quien tenga entre sus manos este raro ejemplar, ignorado hasta la fecha, incluso en las bibliografías sobre Descartes, se verá sorprendido en principio por la modélica impresión del mismo; y además por el buen estado del libro, casi «virginal»; ¿por cuántas manos habrá pasado? ¿no habrá sido el impresor el último en tenerlo algún tiempo ante los ojos, para realizar la necesaria revisión del mismo? Es como si todavía se escribiera en 1772 y hubiera sido posible hacerse con el libro por vericuetos clandestinos, o quizá por la mediación de ese tipo de amigo discreto familiarizado con los agudos contornos del *Index librorum prohibitorum*.

Una novicia nada modesta

Pero, a pesar de la enseñanza cartesiana sobre el engaño, la ilusión y la duda, nosotros escribimos desde el año 1990 y pasamos las

S e x t o c a p í t u l o

en el que aparece una valerosa y joven dama, con el aventurero nombre de Ciuseppa Eleonora Barbapiccola, quien resulta ser traductora de Descartes y en el que finalmente se plantea si Descartes puede ser también considerado como probo filósofo de damas.

En el año 1722, y con pie de imprenta de Turín, aparece un libro que podría haberse hecho célebre en la historia de la cultura y que, sin embargo, a la mayoría de los lectores de aquella época, y de la actual, les es completamente desconocido. Una dama con el aventurero nombre de Giuseppa Eleonora Barbapiccola (de «barba incipiente», por tamo) acometió una primera y, sobre todo, ejemplar traducción al italiano de los *Principia philosophiae* de Descartes, aparecidos originalmente en latín en 1644

Quien tenga entre sus manos este raro

ejemplar, ignorado hasta la fecha, incluso en las bibliografías sobre Descartes, se verá sorprendido en principio por la modélica impresión del mismo; y además por el buen estado del libro, casi «viigi-nal»; ¿por cuántas manos habrá pasado? ¿no habrá sido el impresor el último en tenerlo algún tiempo ante los ojos, para realizar la necesaria revisión del mismo? Es como si todavía se escribiera en 1772 y hubiera sido posible hacerse con el libro por vericuetos clandestinos, o quizá por la mediación de ese tipo de amigo discreto familiarizado con los agudos contornos del *Index librorum prohibitorum.*

Una novicia nada modesta

Pero, a pesar de la enseñanza cartesiana sobre el engaño, la ilusión y la duda, nosotros escribimos desde el año 1990 y pasamos las 76

hojas de este curioso escrito. La portada anuncia de manera exhaustiva el contenido de la obra: *I Principii della Filosofia di Renato Des-Cartes. Tradotti dal Francese col al confronto del latino in cui l'Autore gli scrisse / Da Giuseppa Eleonora Barbapiccola / Tra gli Arcade Mirista / In Torino 1922* *.

Es de especial relevancia para la dama la comparación de su traducción italiana con el original latino. Como grabado inicial encontramos un retrato, pero no del ya célebre y polémico autor de los *Principia*, sino de la traductora de la «nueva filosofía» cartesiana, en una postura no particularmente femenina y modesta. Una dama consciente y que no cuenta ni las veinte primaveras, mira al observador directamente a los ojos. En la mano derecha sostiene —lógicamente— un libro. Y dado que este libro tiene el mismo formato que el de su traducción de Descartes, parece probable que se trate de ésta, ya que el grabador seguramente recibió el encargo de retratar a la traductora con su *Capo lavoro*, con su obra maestra.

A continuación sigue una argumentación por parte de la autora nada dada a la sensualidad y con un tono, si bien modesto, inusualmente descarado. En forma epistolar la autora se dirige en veinte páginas a los lectores [2]. El coraje de tan singular epístola, así como los planteamientos de este escrito único, plagado de valor y de consecuencias intelectuales, tiene lógicamente dimensiones iconoclastas: que Giuseppa Eleonora Barbapiccola, por razones de implicación personal, rompa una lanza en favor de las filósofas —¿cuántas veces se ha hecho ya?—, es sin embargo el más suave de los ataques en su camino por el frente filosófico. Así, de manera clara, si bien con una crítica discreta, alude al Abbé Picot, amigo de Descartes, y califica como «poco seria» e incluso «escolar» su traducción de los *Principia* del francés, por haberse desviado de modo aventurado del original latino [3]. Pero que Renato (como Giuseppa denomina en ocasiones afectuosamente a su héroe filosófico) encontrara la traducción francesa como un trabajo «pulcramente desarrollado», es algo que hay que comprender por su afán de ser divulgado y de popularizar su filosofía.

Y quien tenga oído para escuchar los tonos apagados y para leer entre líneas verá que Barbapiccola, a pesar de toda su fascinación por el sistema cartesiano, subraya todas las frivolidades «publicita-

* [*Los principios de la filosofía de Renato Descartes, confrontados con el latín, lengua en la que el autor los escribió / Por Giuseppa Eleonora Barbapiccola, Arcade Mirista / en Turín 1722*].

hojas de este curioso escrito. La portada anuncia de manera exhaustiva el contenido de la obra: *I Principa delta Filosofía di Renato Des-Cartes.*

*Tradolti dal Francese col al confronto del latino in cui l'Autore gli scrisse / Da Giuseppa Eleonora Barbapiccola / Tra gli Arcade Mirista / In Torino 1922 *.*

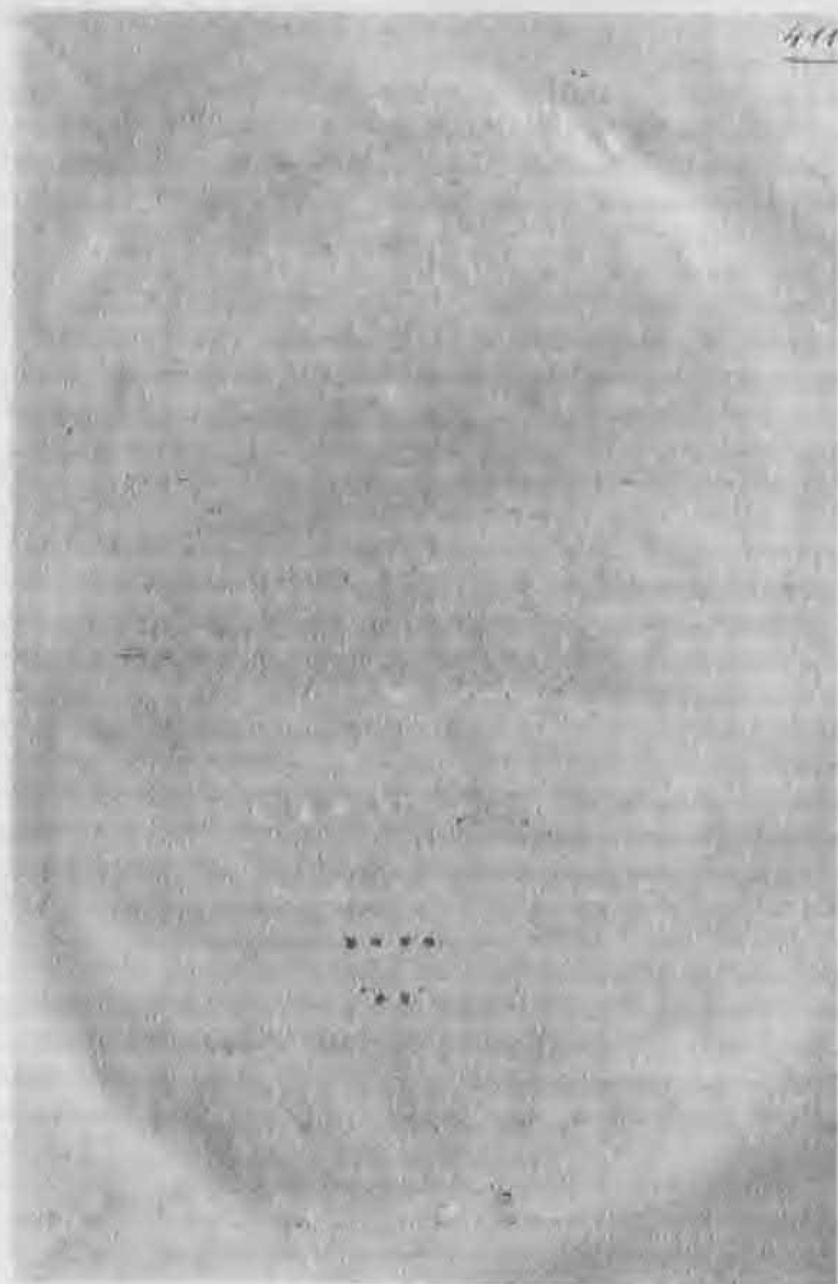
Es de especial relevancia para la dama la comparación de su traducción italiana con el original latino. Como grabado inicial encontramos un retrato, pero no del ya célebre y polémico autor de los *Principia,* sino de la traductora de la «nueva filosofía» cartesiana, en una postura no particularmente femenina y modesta. Una dama consciente y que no cuenta ni las veinte primaveras, mira al observador directamente a los ojos. En la mano derecha sostiene —lógicamente— un libro. Y dado que este libro tiene el mismo formato que el de su traducción de Descartes, parece probable que se trate de ésta, ya que el grabador seguramente recibió el encargo de retratar a la traductora con su *Capo lavoro,* con su obra maestra.

A continuación sigue una argumentación por parte de la autora nada dada a la sensualidad y con un tono, si bien modesto, inusualmente descarado. En forma epistolar la autora se dirige en veinte páginas a los lectores 2. El coraje de tan singular epístola, asi como los planteamientos de este escrito único, plagado de valor y de consecuencias intelectuales, tiene lógicamente dimensiones iconoclastas: que Giuseppa Eleonora Barbapiccola, por razones de implicación personal, rompa una lanza en favor de las filósofas —¿cuántas veces se ha hecho ya?—, es sin embargo el más suave de los ataques en su camino por el frente filosófico. Así, de manera clara, si bien con una crítica discreta, alude al Abbé Picot, amigo de Descartes, y califica como «poco seria» e incluso «escolar» su traducción de los *Principia* del francés, por haberse desviado de modo

aventurado de) original latino \ Pero que Renato (como Giuseppa denomina en ocasiones afectuosamente a su héroe filosófico) encontrara la traducción francesa como un trabajo «pulcramente desarrollado», es algo que hay que comprender por su afán de ser divulgado y de popularizar su filosofía.

Y quien tenga oído para escuchar los tonos apagados y para leer entre líneas verá que Barbapiccola, a pesar de toda su fascinación por el sistema cartesiano, subraya todas las frivolidades «publicita-

* *[Los principios de k filosofía de Renato Descartes, confrontados con el klin, lengua en k <iue el autor los escribió / Por Giuseppa Eleonora Barbapiccok, Arcade Mirista / en Turin 1722].*





I P R I N C I P J

i> E *L %* A

F I L O S O F I A

D i

RENATO DES-CARTES:

Trodotti dal Franceft rol tonfronto drf

Latino h tul r Autor o iJl

firljfe

D A

G I U S E P P A*E L E O N O R A ’

B A R B A P I C f O L A

Tra gil Arcadl

M I R I S T a;

S I «•i

i- , L, • •/

P

*

IR T O R I N O.

Per Giós Franccíto Mal relie ipaa.'

Ilustración 11

Portada de la traducción de Ciuseppa Eleonora Rarbapiccolla, 1722.

rias» de su Renato: de hecho, apunta que el gran filósofo «esperaba adquirir gracias al texto francés una mejor comprensión del contenido y un numeroso público lector» [4]. Pero, dado que ella misma «duda de que los brazos de un afluente puedan mantener la pureza del río principal» (con lo que se propina un nuevo «tirón de orejas» al buen Abbé Picot), «he decidido estudiar la filosofía cartesiana en su versión original».

Sin duda alguna, la dama es osada: precisamente setenta y dos años tras la muerte de Descartes —de una pulmonía durante la cual, según se sabe, se había retirado a la corte de la reina filósofa de Suecia— nada menos que Giuseppa Eleonora Barbapiccola, con apenas veinte años, se atreve a recordar de los *Principia* de Descartes aquellos relativos a la claridad, la lealtad y la evidencia, también en lo que se refiere al estilo de su traducción.

Las heridas de Galileo

Pero el mayor coraje decisivo lo demuestra Barbapiccola, en relacción con el color específico de la historia de las ideas en Italia. Todavía en 1722 no se han borrado las consecuencias del proceso contra Galileo de 1633, apenas un siglo antes. El propio Descartes, a la vista del proceso de Galileo, tomó buena nota, en su propio interés, de ejercer la autocensura en la formación de su nuevo método. Algunos pasajes de los *Principia* están corregidos para evitar un conflicto abierto con la Iglesia. Del galileano «¡*E pur si muove*!», pasamos al cartesiano «*Forse sì - Forse no*?». Pero, a pesar de su reputación, trece años después de su muerte fue incluido en el público e influyente *Index*.

Podrían aclararse las razones y los condicionamientos que explican por qué la primera traducción de los *Principia* cartesianos en Italia hubo de esperar setenta y ocho años. En Francia bastaron tres años para el mismo proceso de sensibilización; en 1722 Descartes era ya para los franceses un héroe nacional del pensamiento. Pero volvamos a Italia. En el prólogo se hace visible que la joven napolitana sabe qué tipo de *Crux* dogmática le va a sobrevenir con esta traducción —que es, además, siempre un alegato en favor de la obra traducida.

Esta apología denota también su compromiso científico. Con ra-

rías» de su Renato: de hecho, apunta que el gran filósofo «esperaba adquirir gracias al texto francés una mejor comprensión del contenido y un numeroso público lector» \ Pero, dado que ella misma «duda de que los brazos de un afluente puedan mantener la pureza del rio principal» (con lo que se propina un nuevo «tirón de orejas» al buen Abbé Picot), «he decidido estudiar la filosofía cartesiana en su versión original».

Sin duda alguna, la dama es osada: precisamente setenta y dos años tras la muerte de Descartes —de una pulmonía durante la cual, según se sabe, se había retirado a la corte de la reina filósofa de Suecia— nada menos que Giuseppa Eleonora Barbapiccola, con apenas veinte años, se atreve a recordar de los *Principia* de Descartes aquellos relativos a la claridad, la lealtad y la evidencia, también en lo que se refiere al estilo de su traducción.

Las heridas de Galileo

Pero el mayor coraje decisivo lo demuestra Barbapiccola, en re-lacción con el color específico de la historia de las ideas en Italia.

Todavía en 1722 no se han borrado las consecuencias del proceso contra Galileo de 1633, apenas un siglo antes. El propio Descartes, a la vista del proceso de Galileo, tomó buena nota, en su propio interés, de ejercer la autocensura en la formación de su nuevo método.

Algunos pasajes de los *Principia* están corregidos para evitar un conflicto abierto con la Iglesia. Del galileano «¡E *pur si muovd»,* pasamos al cartesiano *«Forse si - Forse no?».* Pero, a pesar de su reputación, trece años después de su muerte fue incluido en el público e influyente *Index.*

Podrían aclararse las razones y los condicionamientos que explican por qué la primera traducción de los *Principia* cartesianos en Italia hubo de esperar setenta y ocho años. En Francia bastaron tres años para el mismo proceso de sensibilización; en 1722 Descartes era ya para los franceses un héroe nacional del pensamiento. Pero volvamos a Italia. En el prólogo se hace visible que la joven napolitana sabe qué tipo de *Crux* dogmática le va a sobrevenir con esta traducción — que es, además, siempre un alegato en favor de la obra traducida.

Esta apología denota también su compromiso científico. Con ra

zón se puede decir que la traducción de los *Principia* hecha por Barbapiccola resulta ejemplar. No sólo porque la traducción francesa siempre se confronta criticamente con el original latino. Sobre todo, la cercanía entre el italiano vulgar y el latín le hacen hablar a Barbapiccola de «sus esfuerzos por una reproducción fiel» [5]. Giuseppa Eleonora Barbapiccola pone atención en tomar como referencia la paginación de la edición latina, así como la reproducción completa y la misma colocación de las ilustraciones que recoge y repite. Como criterio para denotar su ejemplaridad puede servir también la calidad de sus aspectos gráficos; están realizados por el mismo grabador que realizó el grabado del título de la traducción de Barbapiccola: grabados fuertemente y sin «simplificaciones», si no rematados hasta el más mínimo detalle. En la traducción de Picot son precisamente los grabados lo más deficiente, tanto por su calidad como por su colocación: no aparecen como aclaraciones en el lugar conveniente del texto, sino más bien como una especie de colección desordenada al final. No es posible reconocer la fuente, pero posiblemente se trate de la tercera edición latina de 1656.

Pero no conforme con defender el pensamiento cartesiano de la Iglesia católica, Barbapiccola trató de convertirlo en una crítica a la cristianización de la filosofía antigua. Se trataba de un ejercicio de debilitamiento de la interpretación que se hace en la época de los «clásicos», fueran éstos Platón, Aristóteles o incluso los textos epicúreos. ¡Fin de las «opiniones» * escolásticas! ¡Fin de los puntos de vista transmitidos inexactamente sobre las cosas! No sólo Avicena o Averroes, tampoco Alberto Magno y ni siquiera Tomás de Aquino o, incluso, el propio Aristóteles: hay que volver a los textos, lejos de la gesticulación autoritaria de los «grandes» intérpretes. Porque, como señala Barbapiccola —en una época en la que el discurso filosófico tiene las dimensiones de una «guerra académica de sepulturas» con consecuencias letales— podría «suceder fácilmente que tales comentaristas, en parte por pusilanimidad y en parte por cabezonería, sostengan la enseñanza de su admirado maestro a modo de dogma infalible o, incluso, de oráculo, o como si fueran los evangelios (...)» [6].

Este tipo de argumento sobre la lealtad hace de su defensa de Descartes algo más evidente y de mayor peso: antes de que la Iglesia

* El término «opiniones» aparece así expresado en castellano/italiano y en cursiva en el propio texto (*N. de la T.*).

zón se puede decir que la traducción de los *Principia* hecha por Barbapiccola resulta ejemplar. No sólo porque la traducción francesa siempre se confronta criticamente con el original latino. Sobre todo, la cercanía entre el italiano vulgar y el latín le hacen hablar a Barbapiccola de «sus esfuerzos por una reproducción fiel» 5. Giuseppa Eleonora Barbapiccola pone atención en tomar como referencia la paginación de la edición latina, así como la reproducción completa y la misma colocación de las ilustraciones que recoge y repite. Como criterio para denotar su ejemplaridad puede servir también la calidad de sus aspectos gráficos; están realizados por el mismo grabador que realizó el grabado del título de la traducción de Barbapiccola: grabados fuertemente y sin «simplificaciones», si no rematados hasta el más mínimo detalle. En la traducción de Picot son precisamente los grabados lo más deficiente, tanto por su calidad como por su colocación: no aparecen como aclaraciones en el lugar conveniente del texto, sino más bien como una especie de colección desordenada al final. No es posible reconocer la fuente, pero posiblemente se trate de la tercera edición latina de 1656.

Pero no conforme con defender el pensamiento cartesiano de la Iglesia católica, Barbapiccola trató de convertirlo en una crítica a la cristianización de la filosofía antigua. Se trataba de un ejercicio de debilitamiento de la interpretación que se hace en la época de los

«clásicos», fueran éstos Platón, Aristóteles o incluso los textos epicúreos. ¡Fin de las «opiniones» * escolásticas! ¡Fin de los puntos de vista transmitidos inexactamente sobre las cosas! No sólo Avicena o Ave-rroes, tampoco Alberto Magno y ni siquiera Tomás de Aquino o, incluso, el propio Aristóteles: hay que volver a los textos, lejos de la gesticulación autoritaria de los «grandes» intérpretes. Porque, como señala Barbapiccola —en una época en la que el discurso filosófico tiene las dimensiones de una «guerra académica de sepulturas» con consecuencias letales— podría «suceder fácilmente que tales

comentaristas, en parte por pusilanimidad y en parte por cabezonería, sostengan la enseñanza de su admirado maestro a modo de dogma infalible o, incluso, de oráculo, o como si fueran los evangelios (...)» 6.

Este tipo de argumento sobre la lealtad hace de su defensa de Descartes algo más evidente y de mayor peso: antes de que la Iglesia

* El término «opiniones» aparece así expresado en castcllano/italiuno y en cursiva en el propio texto *(N. de la T).*





Ilustración 12

Giuscppa Eleonora Barbaptccola. denominada «Mirista»

Retrato de Francesco de Grado.

católica propagara que la filosofía cartesiana no estaba de acuerdo con «los dogmas de la santa religión», debería estudiar a Descartes sin ningún prejuicio. Y, añade la joven dama con descaro, la mejor manera de luchar contra una opinión errónea consiste en indagarla desde el principio, en lugar de desacreditarla sin más o, incluso, prohibirla.

La historia de la filosofía como historia «policíaca»

Con todo, Barbapiccola, con su apología de Descartes no se convirtió en un «bestseller», a pesar de su conciencia de llevar a cabo un trabajo de traducción impecable y que contenía un material filosófico explosivo. La traducción parece haberse topado con un escaso interés. Esto puede explicarse por el estatus de «*rarisimum*» de la obra. Únicamente en el «*National Union Catalogue*», típico boletín de consulta dedicado a las novedades en el mundo de los libros, se encuentra una mención escueta, por lo que hay que suponer que la «University of Illinois» está en posesión de esta curiosa obra. El ejemplar de la obra que manejo procede de una muy bien cuidada biblioteca particular [7]. En las bibliotecas públicas de Europa, así como en las de Italia, parecen no quedar huellas de la obra; un colaborador científico, en la Universidad de Turín de «*studi Francesi*» afirma por escrito que la obra en cuestión es desconocida.

Pero, ¿por qué esta historia académica de inclusera o expósita de la obra? ¿No interesa en Italia el fundador del escepticismo moderno? ¿Resulta ser el pensador de la duda radical, en tierras de infalibilidad papal, una «*persona non grata*»? O bien, ¿acaso sí son conocidos los *Principii della Filosofia*, pero no pueden obtenerse ejemplares públicos, dado el riesgo de colisión con la Iglesia todavía existente en 1722? Es probable también que se imprimiera una edición reducida para la comunidad de adeptos a Descartes.

Como siempre en los relatos usuales sobre libros olvidados o marginados, se multiplican las facetas, y así una parte de la historia de la filosofía deviene en un relato policíaco. ¿Quién era realmente esa impertubable joven de «barba incipiente»? ¿Cómo llegó hasta Descartes? y, ¿por qué se imprimió en Nápoles, y no en Turín, como se indica en la portada? Y, ¿qué cabe entender tras la denominación de *Mirista*?

católica propagara que la filosofía cartesiana no estaba de acuerdo con «los dogmas de la santa religión», debería estudiar a Descartes sin ningún prejuicio. Y, añade la joven dama con descaro, la mejor manera de luchar contra una opinión errónea consiste en indagarla desde el principio, en lugar de desacreditarla sin más o, incluso, prohibirla.

La historia de la filosofía como historia «policíaca»

Con todo, Barbapiccola, con su apología de Descartes no se convirtió en un «bestseller», a pesar de su conciencia de llevar a cabo un trabajo de traducción impecable y que contenía un material filosófico explosivo. La traducción parece haberse topado con un escaso interés. Esto puede explicarse por el estatus de « *rarisimum»* de la obra. Unicamente en el « *National Union Catalogue»,* típico boletín de consulta dedicado a las novedades en el mundo de los libros, se encuentra una mención escueta, por lo que hay que suponer que la

«University of Illinois» está en posesión de esta curiosa obra. El ejemplar de la obra que manejo procede de una muy bien cuidada biblioteca particular7. En las bibliotecas públicas de Europa, así como en las de Italia, parecen no quedar huellas de la obra; un colaborador científico, en la Universidad de Turín de *«studi Francesi»* afirma por escrito que la obra en cuestión es desconocida.

Pero, ¿por qué esta historia académica de inclusera o expósita de la obra? ¿No interesa en Italia el fundador del escepticismo moderno? ¿Resulta ser el pensador de la duda radical, en tierras de infalibilidad papal, una *«persona non grata,* »? O bien, ¿acaso si son conocidos los *Principa della Filosofía*, pero no pueden obtenerse ejemplares públicos, dado el riesgo de colisión con la Iglesia todavía existente en 1722? Es probable también que se imprimiera una edición reducida para la comunidad de adeptos a Descartes.

Como siempre en los relatos usuales sobre libros olvidados o marginados, se multiplican las facetas, y así una parte de la historia de la filosofía deviene en un relato policíaco. ¿Quién era realmente esa impertubable joven de «barba incipiente»? ¿Cómo llegó hasta Descartes? y, ¿por qué se imprimió en Nápoles, y no en Turín, como se indica en la portada? Y, ¿qué cabe entender tras la denominación de *Mirista*?

Fragmentos de una biografía

Comienza la reconstrucción de las huellas filosóficas. El perfil de esta investigación sería: ¿quién conoce a una seguidora femenina de Descartes nacida hacia el año 1702, seguramente versada en griego, latín, francés e italiano «*volgare*» con una apariencia segura, pero no por ello poco amable, de mirada franca y ojos oscuros y con residencia probablemente en Nápoles?.

Las primeras respuestas se encuentran en un diccionario italiano de literatura datado en 1758 [8]. Por él tenemos noticia de que Barbapiccola era sobrina del célebre dominico Tommaso Maria Alfani y que vivió «en el año 1729». Los datos exactos de su vida no son recogidos. Junto a su talento políglota, se cita, por fin, su traducción de Descartes con su título completo, no sin apuntar que con ello la dama ha alcanzado una gran reputación «en la República de las Letras». Además, el autor de la reseña indica que el verdadero lugar de impresión de la obra es Nápoles, y no Turín. Por lo demás, se defiende a la valerosa Barbapiccola contra los reproches de «aquellos filósofos» que han extendido ampliamente el rumor de su alejamiento de los «*Principii della Cattolica Religione*».

Una referencia más amplia la encontraremos en un manual de nuestro *saeculum* [9]. Barbapiccola es presentada como la mejor amiga de Luisa Vico, hija del napolitano historiador de la filosofía Giambattista Vico, quien refuerza el número de los oponentes de Descartes. Con todo, parece haber reinado en la casa de Vico un espíritu tolerante; precisamente por la traducción de Descartes —«una rara pieza impresa»— se abrieron sus puertas para Giuseppa Eleonora. Con esta referencia a Vico hemos encontrado la huella decisiva: en la *Bibliografia vichiana* hallamos también noticias sobre dos poemas de Barbapiccola impresos en 1730 en Florencia. Tras esto, sin embargo, se pierde toda otra referencia; incluso la de la fecha de su muerte.

También la cuestión sobre el falso lugar de impresión de la obra parece resolverse: si en 1722 se imprime una traducción de Descartes sospechoso de herejía, en una Italia todavía retrasada en el proceso de la Ilustración, entonces debe ser porque reina una política de censura flexible. En Nápoles, que más adelante será el centro de la ilustración italiana, estas condiciones del entorno son mucho más avanzadas que en un Turín, regido de manera más conservadora. Nápoles parece haber cumplido en su día —si bien a pequeña escala— la

Sexto capitulo

83

Fragmentos de una biografía

Comienza la reconstrucción de las huellas filosóficas. El perfil de esta investigación sería: ¿quién conoce a una seguidora femenina de Descartes nacida hacia el año 1702, seguramente versada en griego, latín, francés e italiano « *migare»* con una apariencia segura, pero no por ello poco amable, de mirada franca y ojos oscuros y con residencia probablemente en Nápoles?.

Las primeras respuestas se encuentran en un diccionario italiano de literatura datado en 1758 8. Por él tenemos noticia de que Barbapiccola era sobrina del célebre dominico Tommaso María Aifani y que vivió «en el año 1729». Los datos exactos de su vida no son recogidos. Junto a su talento polígloto, se cita, por fin, su traducción de Descartes con su título completo, no sin apuntar que con ello la dama ha alcanzado una gran reputación «en la República de las Letras». Además, el autor de la reseña indica que el verdadero lugar de impresión de la obra es Ñapóles, y no Turín. Por lo demás, se defiende a la valerosa Barbapiccola contra los reproches de «aquellos filósofos» que han extendido ampliamente el rumor de su alejamiento de los *«Principa delta Cattolica Religione».*

Una referencia más amplia la encontraremos en un manual de nuestro *saeculum9.* Barbapiccola es presentada como la mejor amiga de Luisa Vico, hija del napolitano historiador de la filosofía Giam-battista Vico, quien refuerza el número de los oponentes de Descartes. Con todo, parece haber reinado en la casa de Vico un espíritu tolerante; precisamente por la traducción de Descartes —«una rara pieza impresa»— se abrieron sus puertas para Giuseppa Eleonora.

Con esta referencia a Vico hemos encontrado la huella decisiva: en la *Bibliografía vichiana* hallamos también noticias sobre dos poemas de

Barbapiccola impresos en 1730 en Florencia. Tras esto, sin embargo, se pierde toda otra referencia; incluso la de la fecha de su muerte.

También la cuestión sobre el falso lugar de impresión de la obra parece resolverse: si en 1722 se imprime una traducción de Descartes sospechoso de herejía, en una Italia todavía retrasada en el proceso de la Ilustración, entonces debe ser porque reina una política de censura flexible. En Nápoles, que más adelante será el centro de la ilustración italiana, estas condiciones del entorno son mucho más avanzadas que en un Turín, regido de manera más conservadora. Nápoles parece haber cumplido en su día —si bien a pequeña escala— la

misma función que, por ejemplo, Amsterdam para París. El falso dato de *Torino* como lugar de impresión podría haber servido para proteger al editor.

Cherchez la femme!

¿Dónde está el apoyo intelectual de Barbapiccola? Su juventud y su perceptible talento social no pueden retratar a una autodidacta, sino más bien a una temprana intelectual autista. Y quien con veinte años coincide con la consigna de «¡Vuelta a los textos!», precisa tener un *basso continuo* correspondiente. Éste lo encontramos en las líneas explícitas de una asociación, igualmente desconocida, en este juego de equívocos: se trata de la *Accademia Arcadia*, un círculo fundado en 1690, compuesto por reformadores de la lengua y la poesía, *quasi* el punto de convergencia entre el neohumanismo italiano y la inspiración en la temprana ilustración francesa. También aquí se proclama aquello de: «¡Vuelta a los textos originales!».

¿Y dónde están los puntos de referencia con Descartes? Muy sencillo (y de nuevo: *cherchez la femme*): la eminente alumna de Descartes, Cristina de Suecia —entretanto ex-reina y que algunos años tras la muerte de Descartes, se traslada a Roma y se convierte al catolicismo—, cultivaba en su palacio un círculo surtido de poetas, científicos y filósofos de ambos sexos, que más tarde formarían la *Accademia Arcadia*. Su objetivo: renovación total del saber, «autenticidad» en lugar de ornamento y de doctrinas fortificadas. En su estructu la Arcadia conformaba una república literaria real, con su presidente elegido por turno y una concepción democrática. Huelga decir que las mujeres participaban en pie de igualdad. Por decirlo así, aparece como «marginalia» en la página tres de la «Carta al lector» de Barbapiccola, una observación acerca de que en «ese momento muchas mujeres se hacen un nombre en la famosa "Academia Arcadia" y en la no menos conocida "Academia de Francia"». Todos los miembros escribían bajo un seudónimo en la Arcadia inspirados en su mayoría en motivos rurales. Giuseppa Eleonora es la *Mirista*, y la línea de la portada lo resuelve como «*Tra gli Arcadi Mirista*». Y así se va redondeando esta biografía, todavía fragmentada, con la sugerente Eleonora enmarcada en una hoja de mirto.

misma función que, por ejemplo, Amsterdam para París. El falso dato de *Torino* como lugar de impresión podría haber servido para proteger al editor.

Chercha la femme!

¿Dónde está el apoyo intelectual de Barbapiccola? Su juventud y su perceptible talento social no pueden retratar a una autodidacta, sino más bien a una temprana intelectual autista. Y quien con veinte años coincide con la consigna de «¡Vuelta a los textos!», precisa tener un *hasso continuo* correspondiente. Este lo encontramos en las lineas explícitas de una asociación, igualmente desconocida, en este juego de equívocos: se trata de la *Accademia Arcadia,* un círculo fundado en 1690, compuesto por reformadores de la lengua y la poesía, *quasi* el punto de convergencia entre el neo-humanismo italiano y la inspiración en la temprana ilustración francesa. También aquí se proclama aquello de: «¡Vuelta a los textos originales!».

¿Y dónde están los puntos de referencia con Descartes? Muy sencillo (y de nuevo: *cherchez la femme):* la eminente alumna de Descartes, Cristina de Suecia —entretanto ex-reina y que algunos años tras la muerte de Descartes, se traslada a Roma y se convierte al catolicismo —, cultivaba en su palacio un círculo surtido de poetas, científicos y filósofos de ambos sexos, que más tarde formarían la *Accademia Arcadia.* Su objetivo: renovación total del saber, «autenticidad» en lugar de ornamento y de doctrinas fortificadas. En su estructu la

Arcadia conformaba una república literaria real, con su presidente elegido por turno y una concepción democrática. Huelga decir que las mujeres participaban en pie de igualdad. Por decirlo así, aparece como «marginaba» en la página tres de la «Carta al lector» de Barbapiccola, una observación acerca de que en «ese momento muchas mujeres se hacen un nombre en la famosa "Academia

Arcadia” y en la no menos conocida “Academia de Francia”». Todos los miembros escribían bajo un seudónimo en la Arcadia inspirados en su mayoría en motivos rurales. Giuseppa Eleonora es la *Mirista*, y la linea de la portada lo resuelve como *«Tra gli Arcadi Mirista».* Y así se va redondeando esta biografía, todavía fragmentada, con la sugerente Eleonora enmarcada en una hoja de mirto.

La raison n'a point de sexe

Con todo: ¿para qué sirvió el cartesianismo en cuestiones de la diferencia genérica? ¿Acaso es Descartes un filósofo de damas disfrazado? No tendríamos que plantear tales preguntas, que se responden sólo desde el ritual de un feminismo que se ha hecho más penetrante. Pero Barbapiccola se las plantea —y las responde también.

No quería la joven Giuseppa que nadie se sintiera inducido a ver en la traducción uno de los trabajos tradicionalmente femeninos, como en la *Ilíada*, «donde cuando a Héctor no se le venía a la cabeza nada mejor, remitía a Andrómeda a sus ruecas y trabajos textiles» [10]. Y, por supuesto, resulta ridículo educar a las niñas sólo en el catecismo, la costura, la danza, el canto, las reverencias oportunas y la elección de los vestidos según la moda cambiante. En última instancia, las mujeres tienen tanto o tan poco entendimiento como los hombres.

Con ello, aparece aquí un argumento del cartesiano François Poulain de la Barre, que en 1764 escribió *De l'egalité des deux sexes* * y que llevó a la cima la cartesiana división entre *res cogitans* y *res extensa*: fuera de lo corporal, no podría establecerse ninguna diferencia genérica. «*La raison n'a point de sexe*», ésta es la conclusión de Poulain de la Barre, clara y distinta cual si hubiera sido deducida por el propio maestro, Descartes [11].

Descartes es un filósofo *aux femmes*. Y Barbapiccola aparece como prueba de ello. En ocho páginas presenta una impresionante nomenclatura de mujeres cultivadas, desde la antigüedad hasta sus días, de las que Giovanni Boccaccio (*mulieres clarae*), recoge sólo una parte relevante (porque Boccaccio no escribió sólo el *Decamerón*) [12]. E incluso Ana Maria von Schürmann, quien en Alemania permanecía a la sombra de la más importante Madame Dacier, aparece en esta relación. Este catálogo se cierra con Elisabeth von der Pfalz y Christine von Schweden, ambas bienhechoras y discípulas de «Renato». Apunta Barbapiccola en 1722: «Yo, por mi parte he puesto entusiasmo en traducir los *Principia* al italiano, para que esta obra fuera conocida sobre todo por las mujeres» [13]. Porque: «Renato ha dejado escrito en una carta que las mujeres están en mejor disposición que los hombres para el estudio de su filosofía». Aquí hay que añadir que, esa disposición positiva de la formación femenina, tanto para

* [*Sobre la igualdad de los dos sexos*].

im raison n'a pointdesexe

Con todo: ¿para qué sirvió el cartesianismo en cuestiones de la diferencia genérica? ¿Acaso es Descartes un filósofo de damas disfrazado? No tendríamos que plantear tales preguntas, que se responden solo desde el ritual de un feminismo que se ha hecho más penetrante. Pero Barbapiccola se las plantea —y las responde también.

No quería la joven Giuseppa que nadie se sintiera inducido a ver en la traducción uno de los trabajos tradicionalmente femeninos, como en la *iliada,* «donde cuando a Héctor no se le venía a la cabeza nada mejor, remitía a Andrómeda a sus ruecas y trabajos textiles» l0.

V, por supuesto, resulta ridículo educar a las niñas sólo en el catecismo, la costura, la danza, el canto, las reverencias oportunas y la elección de los vestidos según la moda cambiante. En última instancia, las mujeres tienen tanto o tan poco entendimiento como los hombres.

Con ello, aparece aquí un argumento del cartesiano Frangois l'oulain de la Barre, que en 1764 escribió *De Pegalitédes deux sexes ** y que llevó a la cima la cartesiana división entre *res cogitaos* y *res extense* k fuera de lo corporal, no podría establecerse ninguna diferencia genérica. *«L a raison n'a point de sexe»,* ésta es la conclusión de Poulain de la Barre, clara y distinta cual si hubiera sido deducida por el propio maestro, Descartes 1'.

Descartes es un filósofo *aux femmes.* Y Barbapiccola aparece como prueba de ello. En ocho páginas presenta una impresionante nomenclatura de mujeres cultivadas, desde la antigüedad hasta sus días, de las que Giovanni Boccaccio *(mulieres clarad),* recoge sólo una parte relevante (porque Boccaccio no escribió sólo el *Decame-*

rón) **. E incluso Ana María von Schürmann, quien en Alemania permanecía a la sombra de la más importante Madame Dacier, aparece en esta relación. Este catálogo se cierra con Elisabeth von der Pfalz y C.hristine von Schweden, ambas bienhechoras y discípulas de «Renato». Apunta Barbapiccola en 1722: «Yo, por mi parte he puesto entusiasmo en traducir los *Principia* al italiano, para que esta obra fuera conocida sobre todo por las mujeres» 15. Porque: «Renato ha dejado escrito en una carta que las mujeres están en mejor disposición que los hombres para el estudio de su filosofía». Aquí hay que añadir que, esa disposición positiva de la formación femenina, tanto para

[Sobre le igualdad de los dos sexos].

Descartes, como para Christian Thomasius y Gottfried Wilhelm Leibniz, radica en su falta de prejuicios *in litteris* y naturalmente, ante todo, en su carencia de opiniones escolásticas. Con la mencionada epístola Barbapiccola juega de nuevo con la ilustre relación entre Elisabeth von der Pfalz y Descartes. Elisabeth, hija del rey de Bohemia, era a quien iban dedicados los *Principia*; a ella le dedicó Descartes su obra, según Giuseppa Eleonora, «ya que opinaba que era la única que podía entender realmente su filosofía».

¿Filosofía cartesiana, por tanto, como filosofía de damas? ¿Por qué no? Por último, esta «nueva filosofía» recuerda uno de los más antiguos principios del filosofar; a saber: que hay que liberarse de los prejuicios. «Tenemos, por tanto, que leer la filosofía cartesiana tal y como el propio Descartes quería: al principio, como un cuento y a continuación como una rigurosa y bien trabada cadena de argumentaciones» [14].

La filosofía «de cuento» de Descartes encontró una gran resonancia precisamente entre las damas. Sólo la exposición de los animales como máquinas no fue del agrado de las damas. Recordemos a la duquesa Elisabeth Charlotte de Orléans, quien «contra» Descartes pensaba que su visión de los animales, a modo de mecanismos de relojería, era «de mal gusto». «Ergo»: una filosofía tiene que velar también por sus valores extrafilosóficos. Entre las amantes de los animales, la doctrina cartesiana sobre éstos como máquinas tiene pocas posibilidades de ser aceptada.

En todo caso esto no le importa a Barbapiccola: su cometido es la traducción. Y *tradurre* significa en definitiva «trasladar», «aclarar», «hacer posible» el discurso. En orden al pensamiento, no se trata desde luego de una actividad secundaria, sino de una *conditio sine qua non*.

* * *

Con esto, dejamos a Descartes, para volvernos hacia una cuestión fundamental: a saber, aquella acerca de si en determinadas épocas la metafísica puede dirigirse a las damas y ofrecerles algún «bocadito» de su saber. De esto versará el próximo *Capitulum*.

Descartes, como para Christian Thomasius y Gottfried Wilhelm Leibniz, radica en su falta de prejuicios *in litteris* y naturalmente, ante todo, en su carencia de opiniones escolásticas. Con la mencionada epístola Barbapiccola juega de nuevo con la ilustre relación entre Elisabeth von der Pfalz y Descartes. Elisabeth, hija del rey de Bohemia, era a quien iban dedicados los *Principia*; a ella le dedicó Descartes su obra, según Giuseppa Eleonora, «ya que opinaba que era la única que podía entender realmente su filosofía».

¿Filosofía cartesiana, por tanto, como filosofía de damas? ¿Por qué no? Por último, esta «nueva filosofía» recuerda uno de los más antiguos principios del filosofar; a saber: que hay que liberarse de los prejuicios. «Tenemos, por tanto, que leer la filosofía cartesiana tal y como el propio Descartes quería: al principio, como un cuento y a continuación como una rigurosa y bien trabada cadena de argumentaciones» 14.

La filosofía «de cuento» de Descartes encontró una gran resonancia precisamente entre las damas. Sólo la exposición de los animales como máquinas no fue del agrado de las damas. Recordemos a la duquesa Elisabeth Charlotte de Orléans, quien «contra» Descartes pensaba que su visión de los animales, a modo de mecanismos de relojería, era «de mal gusto». «Ergo»: una filosofía tiene que velar también por sus valores extrafilosóficos. Entre las amantes de ios animales, la doctrina cartesiana sobre éstos como máquinas tiene pocas posibilidades de ser aceptada.

En todo caso esto no le importa a Barbapiccola: su cometido es la traducción. Y *tradurre* significa en definitiva «trasladar», «aclaran», «hacer posible» el discurso. En orden al pensamiento, no se trata d»sde luego de una actividad secundaria, sino de una *conditio sirte qua non.*

*

*

*

Con esto, dejamos a Descartes, para volvernos hacia una cuestión fundamental: a saber, aquella acerca de si en determinadas épocas la metafísica puede dirigirse a las damas y ofrecerles algún «bocadito» de su saber. De esto versará el próximo *Capitulum.*

SÉPTIMO CAPÍTULO

en el cual los señores Manteuffel y Wolff descubren en las damas-filósofas los agentes para el sistema wolffiano y se diseña el prototipo de una filosofía de damas destinada al mejoramiento moral masculino.

Quien pretenda llevar la filosofía al terreno práctico y, por tanto, transformar los grandes principios de los sistemas éticos en acciones morales, tiene ante sí la parte más espinosa de la filosofía. A pesar de su llamamiento a la racionalidad, el siglo XVIII, dados sus propósitos de ilustración y formación, tomó en serio el esforzarse en tan difícil empeño. Pueden resultar chocantes los inesperados medios con los que algunos de los protagonistas llevan adelante esta tarea; en particular, sorprenderá a aquellos de sus contemporáneos que quieren dejar de lado completamente el carácter emprendedor y favorable a la experimentación en este siglo, para integrarlo rápidamente en el gesto racionalista de corte escolar. En todo caso, mi tesis propone que hay algunas individualidades que, con menos prejuicios, son conscientes en ese siglo de la importante función consistente en convertir a las mujeres en seres humanos aleccionadas *in metaphysicis*. Dicho de manera más contundente: se trata de transmitir a las mujeres los «grandes principios» éticos, para que aquéllas, en tanto que mediadoras, los aplicaran a la práctica cotidiana. Por tanto, a partir de una necesidad de la época por la mediación filosófica surge (en gran medida como magno proyecto académicamente marginal) la especie todavía tímida de la filosofía de damas. Hasta aquí no hemos dicho nada nuevo. Y, sin embargo, insistiré en los dos próximos capítulos, de manera más narrativa que de tesis, en los contornos de este concepto

S é p t i m o c a p i t u l o

en el cual los señores Manteuffel y Wolff descubren en las damas-filósofas los agentes para el sistema wolffiano y se diseña el prototipo de una filosofía de damas destinada a l mejoramiento moral masculino.

Quien pretenda llevar la filosofía al terreno práctico y, por tanto, transformar los grandes principios de los sistemas éticos en acciones morales, tiene ante sí la parte más espinosa de la filosofía. A pesar de su llamamiento a la racionalidad, el siglo xvm, dados sus propósitos de ilustración y formación, tomó en serio el esforzarse en tan difícil empeño. Pueden resultar chocantes los inesperados medios con los que algunos de los protagonistas llevan adelante esta tarea; en particular, sorprenderá a aquellos de sus contemporáneos que quieren dejar ile lado completamente el carácter emprendedor y favorable a la experimentación en este siglo, para integrarlo rápidamente en el gesto racionalista de corte escolar. En todo caso, mi tesis propone que hay algunas individualidades que, con menos prejuicios, son conscientes en ese siglo de la importante función consistente en convertir a las mujeres en seres humanos aleccionadas *in metapbysicis.* Dicho de manera más contundente: se trata de transmitir a las mujeres los

«grandes principios» éticos, para que aquéllas, en tanto que mediadoras, los aplicaran a la práctica cotidiana. Por tanto, a partir de una necesidad de la época por la mediación filosófica surge (en gran medida como magno proyecto académicamente marginal) la especie todavía tímida de la filosofía de damas. Hasta aquí no hemos dicho nada nuevo. Y, sin embargo, insistiré en los dos próximos capítulos, de manera más narrativa que de tesis, en los contornos de este concepto 87

concepto pedagógico masculino sobre una filosofía de damas en el siglo XVIII. Esta vez lo abordaré condicionada por una perspectiva «a vista de pájaro»; lo que significa que en este capítulo la cuestión se plantea críticamente así: ¿qué llevó realmente a los filósofos, como muchos de ellos muestran, a conducirse de manera totalmente favorable frente al espíritu de iniciativa filosófica en las mujeres?

Sobre el gusto filosófico de las damas

Christian Wolff, conocido como experto filósofo en «argumentos racionales» sobre Dios, el mundo y la totalidad de la humanidad [1], escribe en mayo de 1738 una carta a George Ernst, conde de Manteuffel [2], declarando en tono paternal a su amigo epistolar *in philosophicis*: «Ya que entiendo que también las damas gustan alguna vez de filosofar, podría hacerles un gran servicio, si escribiera una filosofía para ellas (...)». Detrás de la generosidad de Wolff, que pretende hacer un favor a las damas, se esconde una idea más relevante. La particularidad de la naturaleza femenina, acríticamente aceptada por Wolff, conduce a que toda actividad filosófica que se oriente hacia las mujeres tenga valor si se atiene al cumplimiento de dos puntos: «primero» la capacidad, de un autor indiscutiblemente masculino, de desarrollar su filosofía de damas, adaptándola al espíritu y la capacidad propios de las mujeres; y, «segundo», hacerlo, teniendo como tesis pedagógica central el que éstas no se percaten de estar siendo adiestradas.

Consecuentemente Wolff amplía su proyecto: dado que las damas han de tener como lectura una filosofía especialmente redactada para el sexo femenino, «que les permita desarrollar por sí mismas y con sus propias fuerzas conceptos útiles», habrán de tomar «todo como pensamientos propios..., a los que ellas llegan» por sí mismas [3]. También Kant en sus *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* * paga su tributo filosófico de la renuencia femenina al adiestramiento: las mujeres son «insensibles» a toda obligación y de hecho hacen algo sólo porque les apetece; es decir, parten de un principio de goce. Por ello el arte masculino consiste en «hacer que ellas (las damas) apetezcan lo que es bueno» [4].

Me parece importante apuntar aquí dos aspectos: «en primer lu-

* [*Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*].

concepto pedagógico masculino sobre una filosofía de damas en el siglo xviii. Esta vez lo abordaré condicionada por una perspectiva «a vista de pájaro»; lo que significa que en este capítulo la cuestión se plantea críticamente así: ¿qué llevó realmente a los filósofos, como muchos de ellos muestran, a conducirse de manera totalmente favorable frente al espíritu de iniciativa filosófica en las mujeres?

Sobre el gusto filosófico de las damas

Christian Wolff, conocido como experto filósofo en «argumentos racionales» sobre Dios, el mundo y la totalidad de la humanidad *, escribe en mayo de 1738 una carta a George Ernst, conde de Manteuffe l2, declarando en tono paternal a su amigo epistolar *in philosophi-*

cis. «Ya que entiendo que también las damas gustan alguna vez de filosofar, podría hacerles un gran servicio, si escribiera una filosofía para ellas (...)». Detrás de la generosidad de Wolff, que pretende hacer un favor a las damas, se esconde una idea más relevante. La particularidad de la naturaleza femenina, acríticamente aceptada por Wolff, conduce a que toda actividad filosófica que se oriente hacia las mujeres tenga valor si se atiene al cumplimiento de dos puntos: «primero»

la capacidad, de un autor indiscutiblemente masculino, de desarrollar su filosofía de damas, adaptándola al espíritu y la capacidad propios de las mujeres; y, «segundo», hacerlo, teniendo como tesis pedagógica central el que éstas no se percaten de estar siendo adiestradas.

Consecuentemente Wolff amplía su proyecto: dado que las damas han de tener como lectura una filosofía especialmente redactada para el sexo femenino, «que les permita desarrollar por sí mismas y con

sus propias fuerzas conceptos útiles», habrán de tomar «todo como pensamientos propios..., a los que ellas llegan» por si mismas También Kant en sus *Beobacbtungen über das Gefübl des Schónen tmd Erhabertett ** paga su tributo filosófico de la renuencia femenina al adiestramiento: las mujeres son «insensibles» a toda obligación y de hecho hacen algo sólo porque les apetece; es decir, parten de un principio de goce. Por ello el arte masculino consiste en «hacer que ellas (las damas) apetezcan lo que es bueno» *A.*

Me parece importante apuntar aquí dos aspectos: «en primer lu-

[Obsemiciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime].

gar», las damas parecen haber sentido interés por el filosofar en algunas ocasiones. Pero, versátiles como son en sus intereses —sólo hay que echar un vistazo a la antropología contemporánea sobre lo femenino—, hay que dotar «en segundo lugar» a la proyectada filosofía de damas del rigor necesario y de la seriedad correspondiente mediante la astucia pedagógica masculina. Una «tercera» cuestión, a mi juicio la más importante, queda sin abordar por Wolff. La cuestión del porqué y con qué fin necesitan las mujeres de pronto esta filosofía especial, después de que durante todos los siglos anteriores han recibido una formación sin instrucción filosófica alguna (o, quien sabe, fueran apartadas de ella por medio del discreto *charme* de la definición de filosofía impuesta desde presupuestos intelectuales masculinos).

Contra la barbarie masculina

El proyecto wolffiano de la filosofía de damas avanza sin sentirse aquejado por tales reflexiones. El agudo Manteuffel percibe rápidamente lo específico de este bosquejo wolffiano. Por decirlo así, escribe a vuelta de correo a Wolff que él, Manteuffel, se atreve a pronosticar que, junto con la *Teología Natural*, este proyecto de la filosofía de damas sería uno de sus éxitos más importantes. Y no por relación a las damas instruídas de este modo en la filosofía, sino precisamente con vistas al perfeccionamiento de la sociedad humana. Porque, arguye Manteuffel, el sexo femenino tiene una gran influencia e incluso un enorme poder sobre la mayoría de los hombres. Y, en particular, no cabe menospreciar tal influencia cuando se trata de la moralización de los jóvenes. El proyecto total de la «Filosofía de damas» podría, por tanto, tener un resultado pedagógico fantástico, no tanto en lo que hace a las mujeres, cuanto en sus efectos racionalmente previsibles sobre la juventud masculina. En el texto original aparece esta función de moralización social de las mujeres de manera explícita: «Este sexo (el femenino) tiene gran influencia sobre la mayoría de los hombres, pero ante todo en los jóvenes. Si se trabaja para conducir al sexo femenino a la racionalidad, se estará trabajando para conducir indirectamente al nuestro también...» [5].

Cabe preguntar si la filosofía de damas no es tan sólo una banal «filosofía femenina». «Es cierto», opina Manteuffel, «que en alguna medida podría significar esto: dejar caer la filosofía tras la rueca.

gar», las damas parecen haber sentido interés por el filosofar en algunas ocasiones. Pero, versátiles como son en sus intereses —sólo hay que echar un vistazo a la antropología contemporánea sobre lo femenino—, hay que dotar «en segundo lugar» a la proyectada filosofía de damas del rigor necesario y de la seriedad correspondiente mediante la astucia pedagógica masculina. Una «tercera» cuestión, a mi juicio la más importante, queda sin abordar por Wolff. La cuestión del porqué y con qué fin necesitan las mujeres de pronto esta filosofía especial, después de que durante todos los siglos anteriores han recibido una formación sin instrucción filosófica alguna (o, quien sabe, fueran apartadas de ella por medio del discreto *cham e* de la definición de filosofía impuesta desde presupuestos intelectuales masculinos).

Contra la barbarie masculina

El proyecto wolffiano de la filosofía de damas avanza sin sentirse aquejado por tales reflexiones. El agudo Manteuffel percibe rápidamente lo específico de este bosquejo wolffiano. Por decirlo así, escribe a vuelta de correo a Wolff que él, Manteuffel, se atreve a pronosticar que, junto con la *Teología Natural* este proyecto de la filosofía de damas sería uno de sus éxitos más importantes. Y no por relación a las damas instruidas de este modo en la filosofía, sino precisamente con vistas al perfeccionamiento de la sociedad humana. Porque, arguye Manteuffel, el sexo femenino tiene una gran influencia e incluso un enorme poder sobre la mayaría de los hombres. Y, en particular, no cabe menospreciar tal influencia cuando se trata de la moralización de los jóvenes. El proyecto total de la «Filosofía de damas» podría, por tanto, tener un resultado pedagógico fantástico, no tanto en lo que hace a las mujeres, cuanto en sus efectos racionalmente previsibles sobre la juventud masculina. En el texto original aparece esta función de moralización social de las mujeres de manera explícita:

«Este sexo (el femenino) tiene gran influencia sobre la mayoría de los hombres, pero ante todo en los jóvenes. Si se trabaja para conducir al sexo femenino a la racionalidad, se estará trabajando para conducir indirectamente al nuestro también...» 5.

Cabe preguntar si la filosofía de damas no es tan sólo una banal

«filosofía femenina». «E s cierto», opina Manteuffel, «que en alguna medida podría significar esto: dejar caer la filosofía tras la rueca.

Pero, ¿qué se debe hacer?»[6]. Sin adornarlo más, Manteuffel apunta agudamente: tomar el camino de la filosofía de damas resulta rentable para la parte masculina de la sociedad, porque, de manera indirecta, pero con más éxito, se consigue conducir así a los varones hasta lo racional; brevemente: se puede lograr así una moralización de la totalidad del sexo masculino. Si se sigue a Manteuffel esta moralización es además urgente y necesaria. La defensa de la utilidad de la filosofía de damas conlleva una queja tradicional sobre la «barbarie» masculina, que hace estragos entre los varones (*«un deluge de barbarie»*) y sobre el estado de su intelecto. Pero es relevante observar que las mujeres están excluidas de esta barbarie, circunstancia ésta que las predestina a ser portadoras de esperanza y terapeutas de una sociedad enferma, aun siendo como son poco dadas a compromisos o implicaciones. Aquí se propone, por tanto «feminizar» la sociedad en el siglo XVIII por medio de la filosofía de damas. Haciendo un paralelismo con la situación social a finales del siglo XX cabe apuntar con la socióloga berlinesa Christina Thürmer-Rohr: «Lo femenino como medio de limpieza y desinfección»; así resume lacónicamente sus conclusiones[7].

El diagnóstico de Manteuffel no resulta sin embargo tan drástico. Se trata en definitiva de apoyar el proyecto wolffiano, que quizá —de haberse realizado— podía ser reelaborado bajo el título de *«Reflexiones racionales sobre el mejoramiento del entendimiento masculino por medio de la mujer filósofa»*. Pero estamos adelantándonos a los hechos.

Volvamos a la tesis de partida: Wolff reconoce la relevante función eficiente y mediadora de las mujeres, porque a ellas compete aplicar los principios y líneas de las grandes éticas al plano de la más modesta moral cotidiana. Además, su capacidad para distinguir entre lo que es realmente bueno y lo que es moralmente reprobable está más afianzada y desarrollada en ellas que en la barbarie intelectual masculina. El camino para traducir las normas morales al quehacer cotidiano por medio del «filtro» de la filosofía de damas lo expone Manteuffel sin dificultades y de manera clara: ellas, las mujeres transmitirán a sus maridos, a sus *Galans* y a sus hijos los contenidos descubiertos por ellas mismas. «En una palabra: hay que llevar a las mujeres a una situación en la que reconozcan lo bueno y lo verdadero, lo que significa, insisto, hacérselo llegar a la par a los varones; y esto implica sin duda formar a la totalidad del género humano»[8].

Pero, ¿qué se debe hacer?» 6. Sin adornarlo más, Manteuffel apunta agudamente: tomar el camino de la filosofía de damas resulta rentable para la parte masculina de la sociedad, porque, de manera indirecta, pero con más éxito, se consigue conducir así a los varones hasta lo racional; brevemente: se puede lograr así una moralización de la totalidad del sexo masculino. Si se sigue a Manteuffel esta moralización es además urgente y necesaria. La defensa de la utilidad de la filosofía de damas conlleva una queja tradicional sobre la «barbarie»

masculina, que hace estragos entre los varones *(«un deluge de barbarie*») y sobre el estado de su intelecto. Pero es relevante observar que las mujeres están excluidas de esta barbarie, circunstancia ésta que las predestina a ser portadoras de esperanza y terapeutas de una sociedad enferma, aun siendo como son poco dadas a compromisos o implicaciones. Aquí se propone, por tanto «feminizar» la sociedad en el siglo xviii por medio de la filosofía de damas. Haciendo un paralelismo con la situación social a finales del siglo xx cabe apuntar con la socióloga berlinesa Christina Thürmer-Rohr: «Lo femenino como medio de limpieza y desinfección»; así resume lacónicamente sus conclusiones 7.

El diagnóstico de Manteuffel no resulta sin embargo tan drástico.

Se trata en definitiva de apoyar el proyecto wolffiano, que quizá —de haberse realizado— podía ser reelaborado bajo el título de « *Reflexiones racionales sobre el mejoramiento del entendimiento masculino por medio de la mujer filósofa».* Pero estamos adelantándonos a los hechos.

Volvamos a la tesis de partida: Wolff reconoce la relevante función eficiente y mediadora de las mujeres, porque a ellas compete aplicar los principios y líneas de las grandes éticas al plañe -le la más

modesta moral cotidiana. Además, su capacidad para distinguir entre lo que es realmente bueno y lo que es moralmente reprobable está más afianzada y desarrollada en ellas que en la barbarie intelectual masculina. El camino para traducir las normas morales al quehacer cotidiano por medio del «filtro» de la filosofía de damas lo expone Manteuffel sin dificultades y de manera clara: ellas, las mujeres transmitirán a sus maridos, a sus *Galans* y a sus hijos los contenidos descubiertos por ellas mismas. «En una palabra: hay que llevar a las mujeres a una situación en la que reconozcan lo bueno y lo verdadero, lo que significa, insisto, hacérselo llegar a la par a los varones; y esto implica sin duda formar a la totalidad del género humano» 8.

«Bocaditos» de metafísica

En Wolff y en Manteuffel se muestra la proyectada filosofía de damas como una auténtica «actividad terapéutica para los hombres», actividad indicada para hombres racionales y más aún para aquellos más «resistentes a lo racional». Las damas juegan el papel de mediadoras y bisagras. La metafísica les es concedida, pero sólo a la manera de «bocaditos». De este modo, en lo que hace al contacto más profundo y fundamental con el quehacer filosófico de peso, no es algo que el sistema wolffiano y su pedagogía exija. Manteuffel apunta en una carta de septiembre de 1738 que, según su experiencia, no sólo las damas sino lamentablemente también la mayoría de los caballeros no están preparados para «la lectura de un razonamiento algo extenso y analítico». La vinculación entre instrucción y «divertimento» es, por tanto, conveniente, así como la utilización de pasajes breves, que permita aligerar la filosofía y dosificarla en pequeños «bocaditos». A la par, sin embargo, se advierte en contra de repetir la primitiva filosofía de damas: los *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle de 1686. Es cierto que la forma dialógica —que Fontenelle escogió para la instrucción filosófica de una «novicia» hambrienta por aprender— resulta digna de imitación; pero llegó a dar pie a tal cantidad de malos diálogos, que con la mención de Fontenelle «la mayoría de las personas, que se precian de tener algo de gusto, comienzan inmediatamente a bostezar...» [9].

De manera paradójica, a pesar de todo este armazón pedagógico, no se cae en el peligro de una filosofía de damas como una filosofía vulgar y menor. Es más: las destinatarias y protagonistas de la filosofía de damas no proceden precisamente del *vulgus* o de la *plebs*, sino explícitamente de los estratos más aristocráticos. Aquí subyace también lo femenino totalmente connotado por una antropología «positiva». Y se celebra la expectativa de curación desde la coyuntura de una «buena femineidad», que se supone *a priori* dada por naturaleza y pre-lógica; nada que ver, por tanto, con nuestra sociedad basada en el abismo apocalíptico, que celebra el «ser para la muerte» como realidad cotidiana, o que ancla su idea de femineidad como salida a la vivencia de la finitud gracias a su capacidad de ser esperanza portadora de vida.

* *Bocaditos» de metafísica*

En Wolff y en Manteuffel se muestra la proyectada filosofía de llamas como una auténtica «actividad terapéutica para los hombres», actividad indicada para hombres racionales y más aún para aquellos más «resistentes a lo racional». Las damas juegan el papel de mediadoras y bisagras. La metafísica les es concedida, pero sólo a la manera de «bocaditos». De este modo, en lo que hace al contacto más profundo y fundamental con el quehacer filosófico de peso, no es algo que el sistema wolffiano y su pedagogía exija. Manteuffel apunta en una carta de septiembre de 1738 que, según su experiencia, no sólo las damas sino lamentablemente también la mayoría de los caballeros no están preparados para «la lectura de un razonamiento algo extenso y analítico». La vinculación entre instrucción y «divertimen-to» es, por tanto, conveniente, así como la utilización de pasajes breves, que permita aligerar la filosofía y dosificarla en pequeños «bocaditos». A la par, sin embargo, se advierte en contra de repetir la primitiva filosofía de damas: los *Entretiens sur la pluralitédes mondes* de Fontenelle de 1686. Es cierto que la forma dialógica —que Fontenelle escogió para la instrucción filosófica de una «novicia» hambrienta por aprender— resulta digna de imitación; pero llegó a dar pie a tal cantidad de malos diálogos, que con la mención de Fontenelle «la mayoría de las personas, que se precian de tener algo de gusto, comienzan inmediatamente a bostezar...» 9.

De manera paradójica, a pesar de todo este armazón pedagógico, no se cae en el peligro de una filosofía de damas como una filosofía vulgar y menor. E s más: las destinatarias y protagonistas de la filosofía de damas no proceden precisamente del *vulgus o* de la *plebs,* sino explícitamente de los estratos más aristocráticos. Aquí subyace también lo femenino totalmente connotado por una antropología «positiva». Y se celebra la expectativa de curación

desde la coyuntura de una «buena femineidad», que se supone *a priori* dada por naturaleza y pre-lógica; nada que ver, por tanto, con nuestra sociedad basada en el abismo apocalíptico, que celebra el «ser para la muerte» como realidad cotidiana, o que ancla su idea de femineidad como salida a la vivencia de la finitud gracias a su capacidad de ser esperanza portadora de vida.

Christian Wolff como «reclamo»

Manteuffel, el verdadero ingeniero de la perspectiva y el contenido de la filosofía de damas, necesita a Wolff ante todo como filósofo de renombre; esto es, con fama y prestigio públicos. Una tarea tan osada como es la filosofía para damas en el siglo XVIII [10] precisa de una autoridad que la proteja. Wolff juega, por tanto, en el plan general de Manteuffel el importante papel de «reclamo» filosófico, pero de hecho permanece en segundo plano. Quizá sea que a Wolff le arredra del proyecto de Manteuffel la utilización explícita del interés filosófico ocasional de las damas (al cual, en sus propias palabras, quería servir).

En cualquier caso, la función de «reclamo» de Wolff dificulta también el proyecto. Wolff, fundador al fin y al cabo de «la» escuela filosófica de la época, no se había de sentir muy a gusto con ese plan previsto de una filosofía «de sobremesa» para damas, como tampoco con el papel que se le adjudica dentro de este plan filosófico. En su correspondencia trasluce paulatinamente las razones de peso que obstaculizan este trabajo filosófico de encargo: este trabajo no es personal, «sino que se trata de un mandato de Vuestra Excelencia» y además sabe que «Su Majestad, la Reina de Prusia, aprueba graciosamente el plan de una filosofía de damas»; pero, con todo ello, se evaporan las musas de tal filosofía. Los proyectos de Manteuffel, previstos con un tono paternalista de fondo, van desarrollándose con esfuerzo. Wolff se excusa ante la insistencia de su interlocutor para que esboce la concepción concreta del proyecto, con la alusión a problemas de exceso de trabajo y a su mala salud.

A partir de tales respuestas, Manteuffel diseña por su cuenta, impaciente y molesto, un prototipo de la filosofía de damas tal como él la entiende y, sobre todo, teniendo a la vista que pueda ser efectivamente apoyada por la sociedad de hombres prestos a mejorarla racionalmente. Querría apuntar brevemente la matriz de esta filosofía de damas, ya que, en mi opinión, tiene un valor edificante:

El prototipo de la filosofía de damas,

comprende once puntos:

1. Ha de tener forma epistolar, en tanto que correspondencia filosófica. *Ergo:* la forma epistolar conviene a las damas. La misma iniciativa para la correspondencia habría de partir de una dama aristo-

Christian Wolffcomo «reclamo»

Manteuffel, el verdadero ingeniero de la perspectiva y el contenido de la filosofía de damas, necesita a Wolff ante todo como filósofo de renombre; esto es, con fama y prestigio públicos. Una tarea tan osada como es la filosofía para damas en el siglo xvm 10 precisa de una autoridad que la proteja Wolff juega, por tanto, en el plan general de Manteuffel el importante papel de «reclamo» filosófico, pero de hecho permanece en segundo plano. Quizá sea que a Wolff le arredra del proyecto de Manteuffel la utilización explícita del interés filosófico ocasional de las damas (al cual, en sus propias palabras, quería servir).

En cualquier caso, la función de «reclamo» de Wolff dificulta también el proyecto. Wolff, fundador al fin y al cabo de «la» escuela filosófica de la época, no se había de sentir muy a gusto con ese plan previsto de una filosofía «de sobremesa» para damas, como tampoco con el papel que se le adjudica dentro de este plan filosófico. En su correspondencia trasluce paulatinamente las razones de peso que obstaculizan este trabajo filosófico de encargo: este trabajo no es personal, «sino que se trata de un mandato de Vuestra Excelencia» y además sabe que «Su Majestad, la Reina de Prusia, aprueba graciosamente el plan de una filosofía de damas»; pero, con todo ello, se evaporan las musas de tal filosofía. Los proyectos de Manteuffel, previstos con un tono paternalista de fondo, van desarrollándose con esfuerzo. Wolff se excusa ante la insistencia de su interlocutor para que esboce la concepción concreta del proyecto, con la alusión a problemas de exceso de trabajo y a su mala salud.

A partir de tales respuestas, Manteuffel diseña por su cuenta, impaciente y molesto, un prototipo de la filosofía de damas tal como él la entiende y, sobre todo, teniendo a la vista que pueda ser efectivamente apoyada por la sociedad de hombres prestos a

mejorarla racionalmente. Querría apuntar brevemente la matriz de esta filosofía de damas, ya que, en mi opinión, tiene un valor edificante: *E l prototipo de la filosofía de damas,*

comprende once puntos:

1.

Ha de tener forma epistolar, en tanto que correspondencia filosófica. *Ergo:* la forma epistolar conviene a las damas. La misma iniciativa para la correspondencia habría de partir de una dama aristo-







Ilustración 13

Una dama estudiando un voluminoso tomo, probablemente de filosofía.

Miniatura de Christian Gotllieb Geyser (1740-1SU}).

crática. Dado que una dama tal resulta difícil de encontrar, se utiliza la ficción literaria. La fingida dama tendría que transmitir a un conocido filósofo —en este caso el mismo Wolff— su necesidad de instrucción filosófica; Wolff, sin embargo, tendría que mostrar en principio su perplejidad ante la demanda. *Ergo:* la ocupación filosófica es inusual en las mujeres, incluso para el autor de la filosofía de damas.

2. La dama ha de disculparse por la libertad que se ha tomado de escribir al filósofo, en tanto le transmite que

3. es hija de uno de sus admiradores, quien ha despertado en ella el gusto por leer sus obras. *Ergo:* el gusto propio, y no mediatizado, de las damas por el filosofar va contra las convenciones sociales.

4. Además, sus amigos la han aconsejado que, si quiere introducirse en la filosofía, lo haga con un autor de peso. *Ergo:* un metafísico alemán conviene más y resulta pedagógicamente más recomendable para la filosofía de damas que un filósofo francés de salón.

5. Ella ha comenzado con la lectura de una traducción al francés de un alemán; en concreto, con la lógica wolffiana, con la firme convicción de que

6. esta lectura ordenaría su entendimiento y sus sentimientos («*pour rectifier son esprit et ses sentiments*»). *Ergo:* el entendimiento y los sentimientos de las damas están desordenados y son caóticos, antes de su cultivo por la lógica.

7. La dama encuentra los principios de la lógica tan sensatos y ciertos como evidentes («*sensez et evidens*»), pero

8. fracasa en la práctica siempre que quiere utilizarlos. *Ergo:* ella lucha, por tanto, para trasladar los principios filosóficos a la praxis humana.

9. Tras resultar inútil la consulta a su padre y a sus amigos filósofos,

10. ha decidido dirigirse directamente a él, es decir, a Wolff. *Ergo:* sólo un especialista en filosofía puede resolver las cuestiones de la dama. Ella quiere proponerle que adapte su doctrina un poco más al nivel intelectual de las mujeres, ya que éstas por naturaleza son más superficiales y menos pacientes que la mayoría de los hombres («*naturellment plus superficielles et plus impatientes que la plus-part des hommes*»). *Ergo:* en cuanto Manteuffel habla por boca de una mujer, repite los prejuicios genuinamente masculinos acerca de la deficiencia en la capacidad intelectual femenina, en tanto que tópico incuestionable también entre las mujeres.

crética. Dado que una dama tal resulta difícil de encontrar, se utiliza la ficción literaria. La fingida dama tendría que transmitir a un conocido filósofo —en este caso el mismo Wolff— su necesidad de instrucción filosófica; Wolff, sin embargo, tendría que mostrar en principio su per*

plejidad ante la demanda. *Ergp:* la ocupación filosófica es inusual en las mujeres, incluso para el autor de la filosofía de damas.

2. La dama ha de disculparse por la libertad que se ha tomado de escribir al filósofo, en tanto le transmite que 3. es hija de uno de sus admiradores, quien ha despertado en ella el gusto por leer sus obras. *Ergp:* el gusto propio, y no mediatizado, de las damas por el filosofar va contra las convenciones sociales.

4. Además, sus amigos la han aconsejado que, si quiere introducirse en la filosofía, lo haga con un autor de peso. *Ergo:* un metafi'sico alemán conviene más y resulta pedagógicamente más recomendable para la filosofía de damas que un filósofo francés de salón.

5.

Ella ha comenzado con la lectura de una traducción al francés de un alemán; en concreto, con la lógica wolfifiana, con la firme convicción de que

6. esta lectura ordenaría su entendimiento y sus sentimientos *(«pour rectifier son esprit et ses senliments»), Ergo:* el entendimiento y los sentimientos de las damas están desordenados y son caóticos, antes de su cultivo por la lógica.

7.

La dama encuentra los principios de la lógica tan sensatos y ciertos como evidentes *(«sensez etevidens»),* pero 8.

fracasa en la práctica siempre que quiere utilizarlos. *Ergo:* ella lucha, por tanto, para trasladar los principios filosóficos a la praxis humana.

9. Tras resultar inútil la consulta a su padre y a sus amigos filósofos,
10. ha decidido dirigirse directamente a él, es decir, a Wolff.

Ergo: sólo un especialista en filosofía puede resolver las cuestiones de la dama. Ella quiere proponerle que adapte su doctrina un poco más al nivel intelectual de las mujeres, ya que éstas por naturaleza son más superficiales y menos pacientes que la mayoría de los hombres *(«naturellment plus superficielles et plus impalientes que la plus-parí des bommes*»). *Ergo:* en cuanto Manteuffel habla por boca de una mujer, repite los prejuicios genuinamente masculinos acerca de la deficiencia en la capacidad intelectual femenina, en tanto que tópico incuestionable también entre las mujeres.

11. La dama hace esta petición al célebre Wolff sólo con la intención de alcanzar así la felicidad de la sociedad, ya que si se permite a las mujeres ser más racionales, se permite también que, gracias a ellas, los hombres sean educados en la razón («... *que vous ne parviendrez jamais à rendre les hommes tout à fait raisonnables, tant que le beau Sexe ne le sera pas*»).

Metafísica en versión de escuela dominical

Aquí, en el corolario final de Manteuffel, quiero analizar mi tesis de la función de «termo-sifón» que la filosofía de damas tiene para él. La filosofía de damas significa para Manteuffel-Wolff la posibilidad pedagógica de dar respuesta a los interrogantes filosóficos con mayor fuerza explosiva, a los más urgentes y más difíciles de domesticar. La filosofía de damas supone, por tanto, el punto socialmente «moderado» para extraer el potencial «crítico» de la filosofía y hacer llegar la metafísica en su versión de «escuela dominical» a los hombres menos racionales, por gracia de las mentes mediadoras de las damas. Por tanto, los hombres han de ser domesticados en última instancia por la filosofía; y las mujeres y, con ellas, la filosofía de damas son sólo estaciones de paso de este proceso.

Volviendo a la correspondencia entre Manteuffel y Wolff: a pesar de la lúcida ventaja por parte de Wolff, éste contestó, no con la elaboración de una filosofía de damas ya encorsetada, sino con una epístola ejemplar dirigida a una supuesta dama. La carta comienza con cumplidos a la dama, por haber elegido la vía del interés filosófico y por su gran capacidad de penetración espiritual, para ocuparse enseguida de la cuestión acerca de una filosofía especial para mujeres: nadie puede saber mejor que ella misma que el seguir las reglas que la lógica impone al entendimiento «sólo puede alcanzarse al aplicarla, en su ejercicio». Así ocurre en la filosofía, al igual que en la danza o en el juego —y con ello nos encontramos en el apartado de ocupaciones variopintas para damas. También en esta primera espístola se expone el carácter transformador de la filosofía de damas: si el «género femenino va a comenzar a filosofar», entonces tal comienzo debe partir de aquellas que «distinguen bien tal nacimiento y particularmente la naturaleza beneficiosa de las cualidades aportadas». Un «ejemplo» de este tipo, el de una dama filosofante, puede «causar

11.

La dama hace esta petición al célebre Wolff sólo con la intención de alcanzar así la felicidad de la sociedad, ya que si se permito a las mujeres ser más racionales, se permite también que, gracias a ollas, los hombres sean educados en la razón («... *que vous ne parviendrez jam ais á remire l a homma tout á fait raisonnables, tanl que le beau Se-xene le sera pos»).*

Metafísica en versión de escuela dominical

Aquí, en el corolario final de Manteuffel, quiero analizar mi tesis de la función de «termo-sifón» que la filosofía de damas tiene para él.

La filosofía de damas significa para Manteuffel-Wolff la posibilidad pedagógica de dar respuesta a los interrogantes filosóficos con mayor fuerza explosiva, a los más urgentes y más difíciles de domesticar. La filosofía de damas supone, por tanto, el punto socialmente «moderado» para extraer el potencial «critico» de la filosofía y hacer llegar la metafísica en su versión de «escuela dominical» a los hombres menos racionales, por gracia de las mentes mediadoras de las damas. Por tanto, los hombres han de ser domesticados en última instancia por la filosofía; y las mujeres y, con ellas, la filosofía de damas son sólo estaciones de paso de este proceso.

Volviendo a la correspondencia entre Manteuffel y Wolff: a pesar de la lúcida ventaja por parte de Wolff, éste contestó, no con la elaboración de una filosofía de damas ya encorsetada, sino con una epístola ejemplar dirigida a una supuesta dama. La carta comienza con cumplidos a la dama, por haber elegido la vía del interés filosófico y por su gran capacidad de penetración espiritual, para ocuparse enseguida de la cuestión acerca de una filosofía especial para mujeres: nadie puede saber mejor que ella misma que el seguir

las reglas que la lógica impone al entendimiento «sólo puede alcanzarse al aplicarla, en su ejercicio». Así ocurre en la filosofía, al igual que en la danza o en el juego —y con ello nos encontramos en el apartado de ocupaciones variopintas para damas. También en esta primera espís-tola se expone el carácter transformador de la filosofía de damas: si el «género femenino va a comenzar a filosofar», entonces tal comienzo debe partir de aquellas que «distinguen bien tal nacimiento y particularmente la naturaleza beneficiosa de las cualidades aportadas».

Un «ejemplo» de este tipo, el de una dama filosofante, puede «causar

mayor impacto en los demás» que «las expresiones bien fundamentadas de aquellos que se tienen por sabios» [11]. A pesar de que se la subestime, la filosofía de damas puede competir por su efecto ilustrado con la más «sutil» sabiduría.

De nuevo: ¿la filosofía de damas como filosofía popular?

No querría entrar más en la tendencia de los señores Manteuffel y Wolff por rebajar los intereses filosóficos de las mujeres. En lugar de ello, me parece más interesante investigar —como ya se hizo con Leibniz— hasta qué punto la actividad expuesta de Manteuffel y Wolff se superpone con las tendencias filosóficas populares de la época [12]. A mi juicio hay, al menos, cuatro puntos que apoyarían una tesis tal:

1. El objetivo de mediar principios y conocimientos filosóficos «vía» la filosofía de damas es el de interesar en la filosofía al menos a las más atenta mayoría; por tanto, el punto de mira es la sociedad.
2. No se trata aquí de la filosofía de expertos y para expertos. El saber filosófico específico (a través de la mediación en particular de representantes femeninas interesadas en el aspecto profano de la filosofía para aficionados) ha de ser popularizado y estar decantado para la mayoría, para el «pueblo».
3. Para conseguir tal popularización de un saber de expertos se precisa un método central: la mediación no-dogmática, sencilla, intelectualmente poco exigente y apoyada en la evidencia y la comprensión fácil. Aquí es dónde se da el cambio en la valoración ' sta entonces de la reducida capacidad intelectual femenina. El entendimiento femenino, deficitario en comparación con el entendimiento de los expertos, aparece ahora en razón de su capacidad intelectual como el medio idóneo para esa filosofía popular, enfocada en particular hacia la mayoría. Como una suerte de regla de oro de la filosofía popular puede valer la siguiente: lo que las mujeres interesadas en la filosofía pueden comprender y asimilar, es también válido como filosofía popular.
4. Las mujeres son expertas en cuestiones de la praxis cotidiana. La cuestión de cómo determinados principios generales pueden tornarse útiles y prácticos —sea en la educación, en la vida doméstica o en el ámbito de la conducta— compete según los roles en vigor

mayor impacto en los demás» que «las expresiones bien fundamentadas de aquellos que se tienen por sabios» " . A pesar de que se la subestime, la filosofía de damas puede competir por su efecto ilustrado con la más «sutil» sabiduría.

De nuevo: ¿ la filosofía de damas como filosofía popular?

No querría entrar más en la tendencia de los señores Manteuffel y Wolff por rebajar los intereses filosóficos de las mujeres. En lugar de ello, me parece más interesante investigar —como ya se hizo con Lcib-niz— hasta qué punto la actividad expuesta de Manteuffel y Wolff se superpone con las tendencias filosóficas populares de la época ’2. A mi juicio hay, al menos, cuatro puntos que apoyarían una tesis tal: 1. El objetivo de mediar principios y conocimientos filosóficos

«vía» la filosofía de damas es el de interesar en la filosofía al menos a las más atenta mayoría; por tanto, el punto de mira es la sociedad.

2. No se trata aquí de la filosofía de expertos y para expertos.

El saber filosófico específico (a través de la mediación en particular de representantes femeninas interesadas en el aspecto profano de la filosofía para aficionados) ha de ser popularizado y estar decantado para la mayoría, para el «pueblo».

3.

Para conseguir tal popularización de un saber de expertos se precisa un método central: la mediación no-dogmática, sencilla, in-telectualmcnte poco exigente y apoyada en la evidencia y la comprensión fácil. Aquí es dónde se da el cambio en la valoración 1 sta entonces de la reducida capacidad intelectual femenina. El

entendimiento femenino, deficitario en comparación con el entendimiento de los expertos, aparece ahora en razón de su capacidad intelectual como el medio idóneo para esa filosofía popular, enfocada en particular hacia la mayoría. Como una suerte de regla de oro de la filosofía popular puede valer la siguiente: lo que las mujeres interesadas en la filosofía pueden comprender y asimilar, es también válido como filosofía popular.

4. Las mujeres son expertas en cuestiones de la praxis cotidiana. La cuestión de cómo determinados principios generales pueden tornarse útiles y prácticos —sea en la educación, en la vida doméstica o en el ámbito de la conducta— compete según los roles en vigor

al campo de las obligaciones de las mujeres. La permanente práctica de tales tareas ha convertido a las mujeres en expertas en la mediación entre teoría y práctica. Si es tarea de la filosofía popular hacer extensible a la mayoría la utilidad y el carácter práctico de la filosofía, entonces las mujeres son los seres idóneos para tal tarea.

Opino, por tanto, que también en la filosofía de damas de Manteuffel-Wolff se reconocen claramente los contornos de una tendencia a la filosofía popular, propia de la época. Y, en segundo lugar, opino también que la filosofía de damas no es un caso especial de la filosofía popular, sino que constituye precisamente su eje central. Aún con todo, el proyecto de Manteuffel y Wolff permaneció como tal proyecto; Wolff jamás lo desarrolló. ¿Cuáles son las razones? Sin duda están, por un lado, los múltiples proyectos y tareas de carácter filosófico más académico del propio Wolff. Por otro lado, tal como sospecha Ecole, resultaba difícil trasladar la dogmática doctrina del sistema wolffiano a la propuesta de una filosofía de damas con forma epistolar, o incluso en formato narrativo. Con 59 años le resultaba imposible a Wolff dotar, por así decirlo, de la liviandad necesaria a su sistema riguroso y de escuela. La filosofía de damas wolffiana fracasa, no sólo por la problemática mencionada relativa al trabajo de aliviar su filosofía, sino lamentablemente por la petrificación de tal sistema filosófico; dicho con mayor precisión: fracasa por la «escolastización» de la propia filosofía, contra la que precisamente habría aparecido la filosofía popular como correctivo.

* * *

Pero, consolémonos. Los esfuerzos de los señores Manteuffel y Wolff no han sido totalmente en vano. En el siguiente capítulo se perseguirá el fruto de tales esfuerzos.

ni campo de las obligaciones de las mujeres. La permanente práctica de tales tareas ha convertido a las mujeres en expertas en la mediación entre teoría y práctica. Si es tarea de la filosofía popular hacer cxtensible a la mayoría la utilidad y el carácter práctico de la filosofía, entonces las mujeres son los seres idóneos para tal tarea.

Opino, por tanto, que también en la filosofía de damas de Manteuffel-Wolff se reconocen claramente los contornos de una tendencia a la filosofía popular, propia de la época. Y, en segundo lugar, opino también que la filosofía de damas no es un caso especial de la filosofía popular, sino que constituye precisamente su eje central.

Aún con todo, el proyecto de Manteuffel y Wolff permaneció como tal proyecto; Wolff jamás lo desarrolló. ¿Cuáles son las razones? Sin duda están, por un lado, los múltiples proyectos y tareas de carácter filosófico más académico del propio Wolff. Por otro lado, tal como sospecha Ecole, resultaba difícil trasladar la dogmática doctrina del sistema wolffiano a la propuesta de una filosofía de damas con forma epistolar, o incluso en formato narrativo. Con 59 años le resultaba imposible a Wolff dotar, por así decirlo, de la liviandad necesaria a su sistema riguroso y de escuela. La filosofía de damas wolffiana fracasa, no sólo por la problemática mencionada relativa al trabajo de aliviar su filosofía, sino lamentablemente por la petrificación de tal sistema filosófico; dicho con mayor precisión; fracasa por la «escolas-lización» de la propia filosofía, contra la que precisamente habría aparecido la filosofía popular como correctivo.

*

*

*

Pero, consolémonos. Los esfuerzos de los señores Manteuffel y Wolff no han sido totalmente en vano. En el siguiente capítulo se perseguirá el fruto de tales esfuerzos.

OCTAVO CAPÍTULO

en el que un tal señor Formey publica La bella wolffiana *y otro tal C.F.T. su* Escuela de moral para damas.

«La Belle Wolfienne» *

Los señores Manteuffel y Wolff fracasaron, como se ha descrito aquí, ante los duros contornos de la praxis. Pero, otro autor llevó a cabo su proyecto. Con el título de la *La Belle Wolfienne* apareció entre 1741 y 1753 un escrito en seis tomos que, a modo de novela filosófica, se guiaba por el plan de Manteuffel y Wolff. Su autor y editor es Jean Louis Henry Formey [1]. Gracias en gran medida a tan prometedor título, sus seis pequeños tomos se convirtieron rápidamente en la obra más conocida del señor Formey. Y también rápidamente la obra se vio acompañada por el rumor de que se trataba de un mal intento de hacer popular la metafísica alemana; en pocas palabras, se trataría de una divulgación del sistema leibniziano-wolffiano, tal y como reseña Ecole en su prólogo al facsímil recientemente editado.

La novela comienza con la visita de un intelectual ocioso y proclive a la filosofía a la quinta de una dama acaudalada y rigurosamente educada al modo de una «preciosa», la cual (y esto es lo que da pie a toda la trama) toma bajo su custodia a dos hermanas encantadoras y llenas de vitalidad, quienes se han visto sin culpa alguna trágicamente separadas de sus padres.

* [*La bella wolffiana*].

O c t a v o c a p í t u l o

en el que un tal señor Formey publica La bella wolffiana *y otro tal C.F.T.*

su Escuela de moral para damas.

*«La Belle Wolfienne» **

Los señores Manteuffel y Wolff fracasaron, como se ha descrito aquí, ante los duros contornos de la praxis. Pero, otro autor llevó a cabo su proyecto. Con el título de la *La Belle Wolfienne* apareció entre 1741 y 1753 un escrito en seis tomos que, a modo de novela filosófica, se guiaba por el pian de Manteuffel y Wolff. Su autor y editor es Jean Louis Henry Formey Gracias en gran medida a tan prometedor título, sus seis pequeños tomos se convirtieron rápidamente en la obra más conocida del señor Formey. Y también rápidamente la obra se vio acompañada por el rumor de que se trataba de un mal intento de hacer popular la metafísica alemana; en pocas palabras, se trataría de una divulgación del sistema leibniziano-wolffiano, tal y como reseña Ecole en su prólogo al facsímil recientemente editada La novela comienza con la visita de un intelectual ocioso y proclive a la filosofía a la quinta de una dama acaudalada y rigurosamente educada al modo de una «preciosa», la cual (y esto es lo que da pie a toda la trama) toma bajo su custodia a dos hermanas encantadoras y llenas de vitalidad, quienes se han visto sin culpa alguna trágicamente separadas de sus padres.

** [La bella wolffiana].*

El núcleo central de esta novela es el perfeccionamiento moral y la educación de las dos adolescentes, salvaguardando su impronta femenina. A lo largo de su instrucción, y en tanto que filosofía de damas, las dos principiantes han de familiarizarse con el sistema leibniziano-wolffiano y abrirse a él, aun cuando les sea transmitido de forma acorde con su espíritu versátil.

Una importante función adicional para la revalorización de la filosofía alemana de escuela la desempeña, en mi opinión, la circunstancia de que la vanguardia de la sociedad francesa, considerada ejemplar por los visitantes y habitantes de este país, se vuelve hacia la metafísica alemana, y no hacia los moralistas o hacia los materialistas franceses en cuanto el interés filosófico sobrepasa las exigencias sociales de una conversación. (Este componente se encontraba ya en el prototipo de filosofía de damas elaborado por Manteuffel, concretamente en su punto 4). Por lo demás, el armazón de la novela se construye con esfuerzo hasta la parte tercera, con su intención de ser más ligera, cosa que a duras penas consigue por medio de una reproducción sumamente árida del sistema wolffiano.

Una descripción de los contenidos filosóficos que se encuentran ante todo en los apéndices de *La Belle Wolfienne* nos ofrece aproximadamente el siguiente perfil: los tres primeros tomos contienen, todavía a la manera intencionadamente novelada, una suerte de discurso introductorio a la filosofía y especialmente a la lógica. Como apéndice a las partes respectivas encontramos una «Carta sobre la inmortalidad del alma», otra epístola igualmente filosófica «Sobre la armonía preestablecida», así como un «Discurso sobre la moral de los chinos». Hasta aquí se transmite lo esencial de la doctrina de Leibniz-Wolff de manera entretenida por breve. Los tomos cuarto y quinto contienen, también en parte disfrazados por ese tono de novela, una comprehensiva introducción a la ontología, a la psicología, así como una introducción general a los *Principios de la Metafísica*; se trata, por tanto, de una nueva manera de parafrasear el sistema leibniziano-wolffiano. El tomo sexto consiste en un «Resumen sobre la teología natural» [2].

Ocasionalmente los diálogos de los héroes y heroínas de la novela acerca de la inmortalidad del alma o sobre la armonía preestablecida, consiguen aligerar la fatigosa travesía por la filosofía académica alemana.

En cuanto al estilo de la obra, tampoco la conversación al modo

El núcleo central de esta novela es el perfeccionamiento moral y la educación de las dos adolescentes, salvaguardando su impronta femenina. A lo largo de su instrucción, y en tanto que filosofía de damas, las dos principiantes han de familiarizarse con el sistema leibniziano-wolffiano y abrirse a él, aun cuando les sea transmitido de forma acorde con su espíritu versátil.

Una importante función adicional para la revalorización de la filosofía alemana de escuela la desempeña, en mi opinión, la circunstancia de que la vanguardia de la sociedad francesa, considerada ejemplar por los visitantes y habitantes de este país, se vuelve hacia la metafísica alemana, y no hacia los moralistas o hacia los materialistas franceses en cuanto el interés filosófico sobrepasa las exigencias sociales de una conversación. (Este componente se encontraba ya en el prototipo de filosofía de damas elaborado por Manteuífel, concretamente en su punto 4). Por lo demás, el armazón de la novela se construye con esfuerzo hasta la parte tercera, con su intención de ser más ligera, cosa que a duras penas consigue por medio de una reproducción sumamente árida del sistema wolffiano.

Una descripción de los contenidos filosóficos que se encuentran ante todo en los apéndices de *La Belle Wolfiettne* nos ofrece aproximadamente el siguiente perfil: los tres primeros tomos contienen, todavía a la manera intencionadamente novelada, una suerte de discurso introductorio a la filosofía y especialmente a la lógica. G im o apéndice a las partes respectivas encontramos una «Carta sobre la inmortalidad del alma», otra epístola igualmente filosófica «Sobre la armonía preestablecida», así como un «Discurso sobre la moral de los chinos». Hasta aquí se transmite lo esencial de la doctrina de Leibniz-Wolff de manera entretenida por breve. Los tomos cuarto y quinto contienen, también en parte disfrazados por ese tono de novela, una comprehensiva introducción a la ontología, a la psicología, así como una introducción general a los *Principios de la*

Metafísica, se trata, por tanto, de una nueva manera de parafrasear el sistema Icibniziano-wolffiano. El tomo sexto consiste en un «Resumen sobre la teología natural» 2.

Ocasionalmente los diálogos de los héroes y heroínas de la novela acerca de la inmortalidad del alma o sobre la armonía preestablecida, consiguen aligerar la fatigosa travesía por la filosofía académica alemana.

En cuanto al estilo de la obra, tampoco la conversación al modo

francés, o el intento de desarrollar un lenguaje filosófico de salón han conseguido mejorar nada. Formey mismo confiesa en el prólogo al sexto tomo que ese «carácter florido», que ha querido conferir a su novela, no se corresponde con la difícil materia de la que trata, ni tampoco con su propio talento [3]. Pero, con todo, la obra se tradujo al alemán entre 1752-1760 bajo el título de *Die schöne Wolffianerin*; en mi opinión esto avala la tesis de que la filosofía de damas durante el siglo XVIII tuvo unos medios de transmisión vinculados en no poca medida a los de la filosofía popular [4]. Es más: en la versión alemana de *La Belle Wolfienne* no es ésta la heroína de la novela, sino que se trata de una traducción del sistema leibniziano-wolffiano tomada del francés y devuelto otra vez, igualmente abreviado, a la lengua original propia de la metafísica alemana, que no es otra que la lengua alemana. Pero, aun cuando el severo rigor de la metafísica no pueda convertirse en algo más «florido» tan sólo por su traducción al francés, no cabe duda de que *La bella wolffiana* tuvo un papel que no hay que subestimar en la transmisión de la metafísica alemana en Francia. Por otra parte, el que una versión popular para damas del sistema wolffiano respondiera a una genuina demanda también en Alemania, es algo que queda avalado por Johanne Charlotte Unzer-Ziegler en su *Grundriss einer Weltweissheit für das Frauenzimmer* *, que apareció por primera vez en Halle en 1751 [5]. Unzer-Ziegler se refiere explícitamente a la «lógica del señor B. (Barón) v. Wolff», a cuyo estudio ha dedicado mucho tiempo. Pero también aquí la dama necesita de ayuda masculina cuando se trata de la penetrante profundidad filosófica. Y, así, siempre le presta «amablemente su ayuda un cierto amigo para poder traducir la metafísica de *Baumgarten* del latín al alemán y acompañarla de aclaraciones y notas, ya que cuanto más la leía más ávida estaba de hacerlo» [6]. El *Compendio*... tuvo un éxito completo; en 1767 apareció una segunda edición que amplía el título mismo: *Grundriss einer natürlichen Historie und eigentlichen Naturlehre für das Frauenzimmer* (... *Compendio de una historia natural y de una auténtica doctrina sobre la naturaleza para la mujer*) [7].

* [*Compendio de una sabiduría para la mujer acerca del mundo*].

francés, o el intento de desarrollar un lenguaje filosófico de salón han conseguido mejorar nada. Formey mismo confiesa en el prólogo al sexto tomo que ese «carácter florido», que ha querido conferir a su novela, no se corresponde con la difícil materia de la que trata, ni tampoco con su propio talento 3. Pero, con todo, la obra se tradujo al alemán entre 1752-1760 bajo el título de *Die schóne Wolffianerirr,* en mi opinión esto avala la tesis de que la filosofía de damas durante el siglo xviil tuvo unos medios de transmisión vinculados en no poca medida a los de la filosofía popular Es más: en la versión alemana de *La Belle Wolfienne* no es ésta la heroína de la novela, sino que se trata de una traducción del sistema leibniziano-wolffiano tomada del francés y devuelto otra vez, igualmente abreviado, a la lengua original propia de la metafísica alemana, que no es otra que la lengua alemana. Pero, aun cuando el severo rigor de la metafísica no pueda convertirse en algo más «florido» tan sólo por su traducción al francés, no cabe duda de que *La bella wolffiam* tuvo un papel que no hay que subestimar en la transmisión de la metafísica alemana en Francia. Por otra parte, el que una versión popular para damas del sistema wolffiano respondiera a una genuina demanda también en Alemania, es algo que queda avalado por Johanne Charlotte Unzer-Ziegler en su *Grundriss einer Weltweissheit für das Frauenzimmer* *, que apareció por primera vez en Halle en 1751 5. Unzer-Ziegler se refiere explícitamente a la «lógica del señor B. (Barón) v. Wolff», a cuyo estudio ha dedicado mucho tiempo. Pero también aquí la dama necesita de ayuda masculina cuando se trata de la penetrante profundidad filosófica.

Y, asi, siempre le presta «amablemente su ayuda un cierto amigo para poder traducir la metafísica de *Baumgarten* del latín al alemáq y acompañarla de aclaraciones y notas, ya que cuanto más la leía más ávida estaba de hacerlo» 6. El *Compendio...* tuvo un éxito completo; en 1767 apareció una segunda edición que amplía el título mismo:

Grundriss einer nalürlichen Historie und eigentlichen Naturlehre für das Frauenzimmer (... *Compendio de una historia natural y de una auténtica doctrina sobre la naturaleza para la mujer)'.*

[Compendio de una sabiduría para la mujer acerca del mundo].





Johanne Charlotte
Zieglerin

Ilustración 14

Johanne Charlotte Ziegler. con apellido de casada Unzer.

Retrato de su Grundriss... *de* 175/.

La señorita von Knigge y la «Frauenzimmerlogic»

Hubo más intentos de una filosofía de damas; no puedo presentarlos todos a modo de una cadena teorética; la ausencia de academicismo en la filosofía de damas se refleja también en los ensayos acerca de la misma. No obstante, el intento de la señorita von Knigge como filosofía de damas no me parece digno de mención sólo por resultar entretenido. Se trata de un *Versuch einer Logic für Frauenzimmer* *, que vio la luz en Hannover en 1789. La autoría —problema recurrente en la filosofía de damas— no parece totalmente clara. Y ello por dos motivos: «*por una parte*» las autoras son personas que asustan en la filosofía del siglo XVIII: una autora-filósofa choca contra el *decorum*, contra la decencia bien entendida. Y *por otra parte* precisamente la elaboración masculina de la filosofía de damas, como ya hemos visto, suele consignar la autoría femenina —al menos darla a entender—, en tanto que mediadora de tal filosofía y, con ello, también en gran medida mediadora de la filosofía popular —al menos, esto es lo que se observa «desde fuera».

Éste es el caso también del pequeño tomo de Hannover, que aparece en formato de bolsillo en 1789: la obra no tiene autor o una autora explícita; según reza la cubierta la obra ha sido editada por «von Philippine, Freyinn Knigge», es decir la afamada hija del barón Adolph von Knigge. Ya en el prólogo aparecen —para debilitar el prejuicio contra las damas filósofas— las conocidas excusas de la modestia femenina cuando de trabajo intelectual se trata: no es en absoluto la «vanidad de brillar como autora» lo que ha guiado esta «pequeña obra» [8]. Además, la filosofía de damas y, en particular, un asunto tan serio como la instrucción lógica de las mujeres, es descrita como una «filosofía menor» y es presentada por tanto con un tono de infravaloración. Los poderosos proyectos de sistematización, o los grandes principios éticos, o la filosofía primera, no son objeto de la filosofía de damas, sino los pequeños, ligeros y agradables avances pedagógicos en una metafísica y una lógica «menores».

Pero también estos «bocaditos» de metafísica, preparados y servidos por las damas, evocan la reformulación del viejo problema acerca de la capacidad femenina para aprender. También la «baronesita» Knigge tiene conciencia de ello. Ella sabe de sobra «que pocas de mi

* [*Ensayo de una lógica para la mujer*].

La señorita von Knigge y la «Frauenzimmerlogic»

Hubo más intentos de una filosofía de damas; no puedo presentarlos todos a modo de una cadena teorética; la ausencia de academicismo en la filosofía de damas se refleja también en los ensayos acerca de la misma. No obstante, el intento de la señorita von Knigge como filosofía de damas no me parece digno de mención sólo por resultar entretenido. Se trata de un *Versucb einer Logic für Frauenzimm er*,* que vio la luz en Hannover en 1789. La autoría —problema recurrente en la filosofía de damas— no parece totalmente clara. Y

ello por dos motivos: « *por una parte»* las autoras son personas que asustan en la filosofía del siglo XVIII: una autora-filósofa choca contra el *decorutn,* contra la decencia bien entendida. Y *por otra parte* precisamente la elaboración masculina de la filosofía de damas, como ya hemos visto, suele consignar la autoría femenina —al menos darla a entender—, en tanto que mediadora de tal filosofía y, con ello, también en gran medida mediadora de la filosofía popular —al menos, esto es lo que se observa «desde fuera».

Éste es el caso también del pequeño tomo de Hannover, que aparece en formato de bolsillo en 1789: la obra no tiene autor o una autora explícita; según reza la cubierta la obra ha sido editada por

«von Philippine, Freyinn Knigge», es decir la afamada hija del barón Adolph von Knigge. Ya en el prólogo aparecen —para debilitar ei prejuicio contra las damas filósofas— las conocidas excusas de la modestia femenina cuando de trabajo intelectual se trata: no es en absoluto la «vanidad de brillar como autora» lo que ha guiado esta «pequeña obra» 8. Además, la filosofía de damas y, en particuW, un asunto tan serio como la instrucción lógica de las mujeres, es descrita como una «filosofía menor» y es presentada por tanto con un tono de infravaloración. Los poderosos proyectos de sistematización, o los

grandes principios éticos, o la filosofía primera, no son objeto de la filosofía de damas, sino los pequeños, ligeros y agradables avances pedagógicos en una metafísica y una lógica «menores».

Pero también estos «bocaditos» de metafísica, preparados y servidos por las damas, evocan la reformulación del viejo problema acerca de la capacidad femenina para aprender. También la «baronesita»

Knigge tiene conciencia de ello. Ella sabe de sobra «que pocas de mi

[Ensayo de una lógica para la mujer].

género pueden tener la oportunidad de una carrera intelectual, y menos aun que a una muchacha de quince años *[sic]* pueda ocurrírsele escribir un libro de filosofía» [9]. Inmediatamente aparece también la confesión sobre la auténtica autoría: «Sólo lo menos importante de lo escrito en estas hojillas me pertenece». En gran parte se trata de la transcripción de «las enseñanzas orales de mi querido padre, en las horas que dedicó a mi instrucción». Por tanto, la *Lógica para mujeres* se presenta como una especie de autoexamen en lo que toca a los adelantos en el aprendizaje: «Para convencerme de si había comprendido correctamente el sentido de sus enseñanzas [las del padre], intenté a mi vez reproducir el sistema completo y procurar ilustrarlo mediante ejemplos» [10].

La señorita von Knigge resulta ser de hecho una pionera en la filosofía de damas y una alumna ejemplar a la vez. El trabajo, tal como recogemos de nuevo de su prólogo, le había procurado una enorme satisfacción. Con ello la filosofía de damas aporta también el aspecto de la satisfacción y de la alegría en los contornos de la filosofía. ¡Pero, menuda satisfacción! En tanto que se trata de suavizar la aridez de los sistemas lógicos por medio de la virtud femenina del afán por saber, resulta ser la satisfacción sólo un derivado del más estricto sacrificio. La pequeña obrita de la hija de Knigge no tiene de hecho nada que ver con la originalidad al escribir y el humor del barón von Knigge. En esta lógica se nos muestra también el orden de la conceptualización femenina como una meta pedagógica que queda en segundo plano; una meta que sólo puede conseguirse partiendo del «enmarañado» entendimiento femenino, fundamentalmente desordenado. Todas las mujeres pueden, si quieren, sacar provecho del buen entendimiento, ordenándolo por los principios de la lógica formal: éste es el mensaje de la *Frauenzimmerlogic.* Evidentemente, tal filosofía de damas no compite con la filosofía «profesional» de la Academia; aquella es *hors concours* y quiere además darse a conocer explícitamente así. No se trata de hacer competiciones de sabiduría con los hombres, sino que se busca ayuda y fortalecimiento para el rudimentario «Logos» femenino. La baronesa von Knigge dice explícitamente en su prólogo que cree que «sería muy conveniente y de no poca utilidad el que otras personas de mi sexo pudieran compartir conmigo el gusto por el estudio de la lógica, como he querido transmitir». Pero esta actividad de la desordenada cabeza femenina requiere del dictado y del permiso de edición del padre: «Mi padre me concedió su permiso para publicar estos pliegos...» [11].

genero pueden tener la oportunidad de una carrera intelectual, y menos aun que a una muchacha de quince años *[sic]* pueda ocurrírsele escribir un libro de filosofía» 9. Inmediatamente aparece también la confesión sobre la auténtica autoría: «Sólo lo menos importante de lo escrito en estas hojillas me pertenece». En gran parte se trata de la transcripción de «las enseñanzas orales de mi querido padre, en las horas que dedicó a mi instrucción». Por tanto, la *Lógica para mujeres* se presenta como una especie de autoexamen en lo que toca a los adelantos en el aprendizaje: «Para convencerme de si había comprendido correctamente el sentido de sus enseñanzas [las del padre], intenté a mi vez reproducir el sistema completo y procurar ilustrarlo mediante ejemplos» I0.

La señorita von Knigge resulta ser de hecho una pionera en la filosofía de damas y una alumna ejemplar a la vez. El trabajo, tal como recogemos de nuevo de su prólogo, le había procurado una enorme satisfacción. Con ello la filosofía de damas aporta también el aspecto de la satisfacción y de la alegría en los contornos de la filosofía. ¡Pero, menuda satisfacción! En tanto que se trata de suavizar la aridez de los sistemas lógicos por medio de la virtud femenina del afán por saber, resulta ser la satisfacción sólo un derivado del más estricto sacrificio. La pequeña obrita de la hija de Knigge no tiene de hecho nada que ver con la originalidad al escribir y el humor del barón von Knigge. En esta lógica se nos muestra también el orden de la conceptualización femenina como una meta pedagógica que queda en segundo plano; una meta que sólo puede conseguirse partiendo del «enmarañado» entendimiento femenino, fundamentalmente desordenado. Todas las mujeres pueden, si quieren, sacar provecho del buen entendimiento, ordenándolo por los principios de la lógica formal: éste es el mensaje de la *Frauenzimmerlogic.* Evidentemente, tal filosofía de damas no compite con la filosofía

«profesional» de la Academia; aquella es *bors concours* y quiere además darse a conocer explícitamente así. No se trata de hacer competiciones ile sabiduría con los hombres, sino que se busca ayuda y fortalecimiento para el rudimentario «Logos» femenino. La baronesa von Knigge dice explícitamente en su prólogo que cree que «sería muy conveniente y de no poca utilidad el que otras personas de mi sexo pudieran compartir conmigo el gusto por el estudio de la lógica, como he querido transmitir». Pero esta actividad de la desordenada cabeza femenina requiere del dictado y del permiso de edición del padre: «Mi padre me concedió su permiso para publicar estos pliegos...» M.

des



[illegible] Friedrich [illegible] Sculpt. [illegible]

£>it

S c n u c i i j i m m c r f d m l c

ebci

f i t r l i d j c ® n i n b f á t } f

lum Unl t r i i ^i

fci>óncit

©cf dMed) t $

trie

fid> fclbiiKí Fu; «líen fBorfaUtn-

boten m t *r iü <U «uf on< l>í|theit>ene Ctrl |u tyiracm M't *t*

3 »r

SMtbung cines rslrii

$>t rjtn í

unt 3 11 br 11"4 <•«<» Mugen

SBonbeW.

Branrffurt uub ?e(p}ig,

Feg %»Ma« Wft'hnrM,

i 7 *6 C.*

` o s

Ilustración 15

Grabado y portada da Sittlichcn Frauenzimmerschule *de 1766.*

La «Escuela de moral para damas»

En Frankfurt aparece en 1766, también en formato de libro de bolsillo, una obra de filosofía de damas con el expresivo y programático título de: *Escuela de moral para damas, o fundamentos para la enseñanza del bello sexo: ¿Cómo ha de comportarse en todas las ocasiones mundanas?* [12].

También podemos informarnos de las líneas de esta «escuela»: se trata de colaborar *Para la formación de un corazón noble y de servir de guía para la conducta inteligente.* La cuidada portada recuerda que la representación bibliográfica de una sensibilidad de damas exige la existencia de una filosofía de damas: el grabado de la portada muestra un paisaje de estilo rococó. En tanto dos hombres al fondo cruzan sus floretes, las damas mantienen una conversación o, lo que resulta todavía más llamativo, la figura femenina central está profundamente sumida en la lectura de una carta.

Se trata, por tanto, de una modélica manera de entrar en la «Escuela de damas». En el prefacio se nos informa de que «el entusiasmo con el que se ha publicado esta obra menor de moral» no se dirige en esta ocasión a los hombres, sino «a la parte más encantadora de la especie humana». Este agradecimiento está firmado con las iniciales C. F. T., tras las que se esconde Carl Friedrich Troeltsch. Pero de nuevo se plantea inmediatamente la pregunta por la autoría de esta pequeña obra, y al prefacio por parte del autor o supuesto editor de la obra —es decir, Troeltsch— le siguen un escrito anónimo adjudicado a una dama y un prólogo «de la autora». Tanto el escrito anónimo como la supuesta «autora» deben responder al concepto pedagógico de una escuela de mujeres. Pero resulta ser tan poco realista su contenido, que parece justificado atribuir toda la obra a Troeltsch mismo, al menos en tanto que compilador. En todo caso, frente al público femenino al que se dirige, una autoría femenina no resultaba una cosa imprescindible. De este aspecto precisamente se aprovecharon las filosofías de damas, dado que la usanza social era que las mujeres escritoras, o incluso filósofas, trabajaran bajo el máximo anonimato posible, o mejor incluso que no aparecieran jamás públicamente. Este veredicto acerca de la autoría femenina permitía encontrar sin problemas autoras «anónima» o escritoras «supuestas».

Vayamos al contenido: en el «escrito adjudicado a la señorita ***» (con lo cual se designa aquí a un público lector socialmente pri-

L a « Escuela de moral para damas»

En Frankfurt aparece en 1766, también en formato de libro de bolsillo, una obra de filosofía de damas con el expresivo y programático titulo de: *Escuela de moral para damas, o fundamentos para la ense*

ñanza del bello sexo: ¿Cómo ha de comportarse en todas las ocasiones mundanas? n.

También podemos informarnos de las líneas de esta «escuela»: se trata de colaborar *Para la formación de un corazón noble y de servir de guía para la conducta inteligente.* La cuidada portada recuerda que la representación bibliográfica de una sensibilidad de damas exige la existencia de una filosofía de damas: el grabado de la portada muestra un paisaje de estilo rococó. En tanto dos hombres a) fondo cruzan sus floretes, las damas mantienen una conversación o, lo que resulta todavía más llamativo, la figura femenina central está profundamente sumida en la lectura de una carta.

Se trata, por tanto, de una modélica manera de entrar en la «E scuela de damas». En el prefacio se nos informa de que «el entusiasmo con el que se ha publicado esta obra menor de moral» no se dirige en esta ocasión a los hombres, sino «a la parte más encantadora de la especie humana». Este agradecimiento está firmado con las iniciales C. F. T., tras las que se esconde Cari Friedrich Troeltsch. Pero de nuevo se plantea inmediatamente la pregunta por la autoría de esta pequeña obra, y al prefacio por parte del autor o supuesto editor de la obra —es decir, Troeltsch— le siguen un escrito anónimo adjudicado a una dama y un prólogo «de la autora». Tanto el escrito anónimo como la supuesta «autora» deben responder al concepto pedagógico de una escuela de mujeres. Pero resulta ser tan poco realista su contenido, que parece justificado atribuir toda la obra

a Troeltsch mismo, al menos en tanto que compilador. En todo caso, fíente al público femenino al que se dirige, una autoría femenina no resultaba una cosa imprescindible. De este aspecto precisamente se aprovecharon las filosofías de damas, dado que la usanza social era que las mujeres escritoras, o incluso filósofas, trabajaran bajo el máximo anonimato posible, o mejor incluso que no aparecieran jamás públicamente. Este veredicto acerca de la autoría femenina permitía encontrar sin problemas autoras «anónima» o escritoras «supuestas».

Vayamos al contenido: en el «escrito adjudicado a la señorita * * * »

(con lo cual se designa aquí a un público lector socialmente pri-

vilegiado) una dama desconocida y de edad avanzada reconoce que a lo largo de su vida se ha conducido «siempre al contrario de toda regla ética». Tras la lectura del «presente tratado», escrito por una autora de, a lo sumo, diecisiete años, se ha avergonzado de la «ruina» de sus costumbres morales y las ha mejorado. Además —y una cree tener ante sí una versión de las *confessions* de una dama— se habría decidido a traducir las enseñanzas de la joven autora. De nuevo se expone aquí la meta de la *Frauenzimmerschule*: con la traducción de los fundamentos morales, la arrepentida dama ha conseguido luchar contra «su anterior repugnancia hacia toda actividad seria». Y además de una conducta intachablemente virtuosa, recomienda a los jóvenes féminas leer las cartas de Madame de Sévigné [13].

A esto le sigue el prólogo de «la autora»: también aquí llama la atención esa construcción que busca conseguir de la lectora un punto de conexión con su vida cotidiana. La señorita ***, es decir, «la autora», sería en realidad una sobrina que habría acudido a su tía en busca de consejo para iniciarse «en el mundo». «De ella [su tía] he recopilado estos principios». Se trata de una «persona de diecisiete años, llena de atractivo, tan vital como cabe imaginar, etc...».

Aquí se detecta un fallo de construcción dentro del marco de la filosofía de damas: en el escrito anterior, adjudicado a una dama, la adolescente es presentada como autora, en tanto que en el «Prólogo de la autora» aparece como sobrina de la misma. Con ello se ve fortalecida la tesis de que Troeltsch es el auténtico autor de toda la *Frauenzimmerschule*. La supuesta «autoría» femenina expresaría así un genérico *quid-proquo*, un engaño consciente a todo el público lector femenino.

La *Frauenzimmerschule* está cerca, por su contenido de las revistas semanales de moral que extienden el mensaje de la virtud y de la moralización de la sociedad a través las mujeres adiestradas en la decencia y la honestidad [14].

En un primer apartado se conmina a abandonar los «folletines» y se apunta una biblioteca que resulte educativa para las damas: «Lean ustedes mucho, en particular a Rollin, Sévigné, los escritos de Voltaire, y otros». En la segunda división no se aconseja sólo el dominio, sino incluso la completa desaparición de las pasiones. También acerca de la broma, hasta ahora preservada como dominio propio de las damas, se aconseja lo siguiente: «Si desea bromear, ha de hacerlo con gracia; en caso contrario, es preferible que renuncie a ello» [15].

vilegiado) una dama desconocida y de edad avanzada reconoce que a lo largo de su vida se ha conducido «siempre al contrario de toda regla ética». Tras la lectura del «presente tratado», escrito por una autora de, a lo sumo, diecisiete años, se ha avergonzado de la «ruina» de sus costumbres morales y las ha mejorado. Además —y una cree tener ante sí una versión de las *con/essions* de una dama— se habría decidido a traducir las enseñanzas de la joven autora. De nuevo se expone aquí la meta de la *Frauenzimmersehule:* con la traducción de los fundamentos morales, la arrepentida dama ha conseguido luchar contra «su anterior repugnancia hacia toda actividad seria». Y además de una conducta intachablemente virtuosa, recomienda a los jóvenes féminas leer las cartas de Madame de Sévigné l>.

A esto le sigue el prólogo de «la autora»: también aquí llama la atención esa construcción que busca conseguir de la lectora un punto de conexión con su vida cotidiana. La señorita * * * , es decir, «la autora», sería en realidad una sobrina que habría acudido a su tía en busca de consejo para iniciarse «en el mundo». «D e ella [su tía] he recopilado estos principios». Se trata de una «persona de diecisiete años, llena de atractivo, tan vital como cabe imaginar, etc...».

Aquí se detecta un fallo de construcción dentro del marco de la filosofía de damas: en el escrito anterior, adjudicado a una dama, la adolescente es presentada como autora, en tanto que en el «Prólogo de la autora» aparece como sobrina de la misma. Con ello se ve fortalecida la tesis de que Troeltsch es el auténtico autor de toda la *Frauenzimmersehule.* La supuesta «autoría» femenina expresaría así un genérico *quid-proquo,* un engaño consciente a todo el público lector femenino.

La *Frauenzimmersehule* está cerca, por su contenido de las revistas semanales de moral que extienden el mensaje de la virtud y de la

moralización de la sociedad a través las mujeres adiestradas en la decencia y la honestidad 1‘1.

En un primer apartado se conmina a abandonar los «folletines» y se apunta una biblioteca que resulte educativa para las damas: «Lean ustedes mucho, en particular a Rollin, Sévigné, los escritos de Voltaire, y otros». En la segunda división no se aconseja sólo el dominio, sino incluso la completa desaparición de las pasiones. También acerca de la broma, hasta ahora preservada como dominio propio de las damas, se aconseja lo siguiente: «Si desea bromear, ha de hacerlo con gracia; en caso contrario, es preferible que renuncie a ello» ,5.

En la segunda parte, que trata «Acerca de la astucia y del prestigio» se nos presenta un auténtico catálogo de virtudes y defectos femeninos. Además de aconsejar no abrir cartas ajenas, se exponen como reglas de la astucia femenina el desapasionamiento y el olvido de los celos, así como la renuncia a todo impulso: «Modere su ardor y jamás decida usted nada hasta que la pasión haya desaparecido». El párrafo «Acerca de lo verdadero y de la sinceridad» defiende esta última para las damas, con una excepción: «Está permitido no decir en ocasiones toda la verdad, cuando así lo aconseja la astucia, pero jamás puede irse en contra de la verdad». De esta manera el «ser al que se educa» recibe una enseñanza completa en *bonne conduite*. El sentido del ser femenino radica «en estar hechas para agradar a otros y este propósito ha de guiar toda su conducta». El párrafo «Acerca del desinterés» propugna (fiel al espíritu entretanto ya consolidado de la enajenación de la moral femenina) la renuncia a las gloria del mundo y aconseja, a cambio, buscar la satisfacción en el cumplimiento de los deberes y virtudes femeninas.

La reincidencia en el ideal femenino de virtuosa-abnegada se infringe levemente en el apartado tercero, que lleva por título «Acerca de la honra y del buen nombre». Junto al esfuerzo renovado por diseñar una biblioteca edificante para la mujer —con «Richardson, Hervey, Racine, Madame la Prince de Beaumont, Molière, Gellert, Müller, Wieland...»— se encuentra por fin una valoración de la filosofía de las damas: «Podrá decirse lo que se quiera, pero a una mujer le cuadra más mantener conservaciones útiles sobre el mercado, que cuando conoce todos los temas a la moda o parlotea de filosofía» [16]. La filosofía para damas alcanza así el reprochable valor de una censurable moda entre tantas otras modas, como por ejemplo la moda textil. Frente a los «bromistas, pintureros, charlatanes y otros miserables» del mundo masculino, la moral femenina ha de ser tomada en cuenta, así como los riesgos de su educación; por lo demás, «la más bella educación de una mujer (reside) en el adorno de virtudes femeninas». Sólo en tanto que fenómeno excepcional, por su carácter subsidiario, la educación de las mujeres puede resultar aconsejable: «Sólo en este caso puede aconsejársele a la mujer que se ocupe de las artes y de las ciencias, sólo si ello le sirve y le da más medios para sustentarlas [sus virtudes] [17]. Las dos secciones, denominadas «La doctrina cristiana francesa» y «Enseñanzas variadas» —junto con la ridícula apelación a la máxima autoridad de las Máximas de La Ro-

En la segunda parte, que trata «Acerca de la astucia y del prestigio» se nos presenta un auténtico catálogo de virtudes y defectos femeninos. Además de aconsejar no abrir cartas ajenas, se exponen como reglas de la astucia femenina el desapasionamiento y el olvido de los celos, así como la renuncia a todo impulso: «Modere su ardor y jamás decida usted nada hasta que la pasión haya desaparecido». El párrafo «Acerca de lo verdadero y de la sinceridad» defiende esta última para las damas, con una excepción: «Está permitido no decir en ocasiones toda la verdad, cuando así lo aconseja la astucia, pero jamás puede irse en contra de la verdad». De esta manera el «ser al que se educa» recibe una enseñanza completa en *bonne conduite.* El sentido del ser femenino radica «en estar hechas para agradar a otros y este propósito ha de guiar toda su conducta». El párrafo «Acerca del desinterés» propugna (fiel al espíritu entretanto ya consolidado de la enajenación de la moral femenina) la renuncia a las gloria del mundo y aconseja, a cambio, buscar la satisfacción en el cumplimiento de los deberes y virtudes femeninas.

La reincidencia en el ideal femenino de virtuosa-abnegada se infringe levemente en el apartado tercero, que lleva por título «Acerca de la honra y del buen nombre». Junto al esfuerzo renovado por diseñar una biblioteca edificante para la mujer —con «Richardson, Hervey, Racine, Madame la Prince de Beaumont, Moliere, Gellert, Müller, Wieland...»— se encuentra por fin una valoración de la filosofía de las damas: «Podrá decirse lo que se quiera, pero a una mujer le cuadra más mantener conservaciones útiles sobre el mercado, que cuando conoce todos los temas a la moda o parlotea de filosofía» >6.

La filosofía para damas alcanza así el reprochable valor de una censurable moda entre tantas otras modas, como por ejemplo la moda textil. Frente a los «bromistas, pintureros, charlatanes y otros miserables» del mundo masculino, la moral femenina ha de ser tomada en cuenta, así como los riesgos de su educación; por lo

demás, «la más bella educación de una mujer (reside) en el adorno de virtudes femeninas». Sólo en tanto que fenómeno excepcional, por su carácter subsidiario, la educación de las mujeres puede resultar aconsejable:

«Sólo en este caso puede aconsejársele a la mujer que se ocupe de las artes y de las ciencias, sólo si ello le sirve y le da más medios para sustentarlas [sus virtudes] ,7. Las dos secciones, denominadas «La doctrina cristiana francesa» y «Enseñanzas variadas» —junto con la ridicula apelación a la máxima autoridad de las Máximas de La Ro-

chefoucauld— componen el redundante resumen de esta obra aburrida acerca de la *Escuela moral para damas.*

Aclaración: la «Filosofía de damas» y la «Escuela moral para damas»

Sin pretensión de extraer todavía conclusiones, sí hay que apuntar que, desde el proyecto de la «filosofía de damas» en Wolff-Manteuffel, aun cuando el lugar de las damas filósofas fuera también el de la mediación y la divulgación, hemos llegado a un desarrollo en el último tercio de siglo del ideal de la *aimable ignorante*, de la encantadora «tontita» que, sin formación filosófica, ha de desempeñar en serio su papel de moralizadora social, según los cánones establecidos sobre lo femenino. La internalización del catálogo de virtudes exigido parece un auténtico retroceso para las féminas y hace de la visión anterior de Wolff en los años 30 algo avanzado. La *Filosofía de damas* y la *Escuela moral de damas* reflejan con ello fielmente el proceso de los sucesos ilustrados para éstas: el oscilar entre la exigencia de emancipación y la restauración de una ontología acerca de la receptividad femenina.

* * *

El «vértigo de la virtud» es la próxima expresión-clave. Los capítulos siguientes analizarán más de cerca la misteriosa producción (usualmente) masculina de la honestidad moral femenina.

chefoucauld— componen el redundante resumen de esta obra aburrida acerca de la *Escuela moral para damas.*

Aclaración: la «Filosofía de damas»

y la « Escuela moral para damas»

Sin pretensión de extraer todavía conclusiones, sí hay que apuntar que, desde el proyecto de la «filosofía de damas» en Wolff-Manteuffel, aun cuando el lugar de las damas filósofas fuera también el de la mediación y la divulgación, hemos llegado a un desarrollo en el último tercio de siglo del ideal de la *aimable ignorante,* de la encantadora «tontita» que, sin formación filosófica, ha de desempeñar en serio su papel de moralizadora social, según los cánones establecidos sobre lo femenino. La internalización del catálogo de virtudes exigido parece un auténtico retroceso para las féminas y hace de la visión anterior de Wolft en los años 30 algo avanzado. La *Filosofía de damas* y la *Escuela moral de damas* reflejan con ello fielmente el proceso de los sucesos ilustrados para éstas: el oscilar entre la exigencia de emancipación y la restauración de una ontología acerca de la receptividad femenina.

★ * *

El «vértigo de la virtud» es la próxima expresión-clave. Los capítulos siguientes analizarán más de cerca la misteriosa producción (usualmente) masculina de la honestidad moral femenina.

NOVENO CAPÍTULO

en el que los señores La Rochefoucauld, Montesquieu y Kant disertan acerca de las «flores» de la eticidad, y en el que se aborda la «filosofía del harén», aspecto éste en el que Lady Montagu corrige a sus colegas.

Leyes morales masculinas / pasiva decencia femenina *

Cambiemos ahora de lentes: de la filosofía de damas pasamos a la «moral masculina». Cabe preguntarse por qué al sujeto genérico masculino, con fundamento, autoridad y práctica en la teoría ética y en la acción moral, éstas se le tornan inválidas en cuanto se plantea la exigencia de universalidad: universalidad abstracta, general y más allá de toda diferencia genérica. Un recorrido por el discurso de la virtud del siglo XVIII puede aportarnos perspectivas iluminadoras al respecto, si bien también algo insólitas.

La conclusión moral sobre la que descansa la diferencia genérica puede resumirse como «leyes morales masculinas/pasiva decencia fe-

* El término utilizado aquí por la autora, juega con el alemán *Sittsamkeit*, al que, como en otras ocasiones, por medio de guiones, sustituyendo un fonema y sustantivizando el sufijo, convierte en *Sitz-Samkeit*. Tal juego lingüístico, imposible en nuestro idioma, ha llevado a mantener en su traducción al menos la idea del mismo: así *Sitz* (del verbo *setzen*) tiene el sentido literal de «asiento»; en cualquier caso no se trata de «asentamiento» (que sería *Fundament legen, das Festsetzen*, etc...), sino más bien en el sentido de «falta de movimiento», «estar quieto/a» o «sentada». Ello, unido a que se refiere al establecimiento masculino del código moral-sexual femenino en este capítulo, ha redundado en que, en unión con la idea de *Sittsamkeit*, la traducción se haya decidido por la expresión «pasiva» y «decencia» que, a su juicio unidas reflejan, si no el juego de palabras mencionado, al menos sí el espíritu del capítulo y el contexto en el que se insertan (*N. de la T.*).

N o v e n o c a p i t u l o

en el que los señores La Rochefoucauld, Montesquieu y Kant disertan acerca de las «flores» de la eticidad, y en el que se aborda la «filosofía del harén», aspecto éste en el que Lady Montagu corrige a sus colegas.

*Leyes morales masculinas / pasiva decencia femenina **

Cambiemos ahora de lentes: de la filosofía de damas pasamos a la

«moral masculina». Cabe preguntarse por qué al sujeto genérico masculino, con fundamento, autoridad y práctica en la teoría ética y en la acción moral, éstas se le tornan inválidas en cuanto se plantea la exigencia de universalidad: universalidad abstracta, general y más allá de toda diferencia genérica. Un recorrido por el discurso de la virtud del siglo xvni puede aportarnos perspectivas iluminadoras al respecto, si bien también algo insólitas.

La conclusión moral sobre la que descansa la diferencia genérica puede resumirse como «leyes morales masculinas/pasiva decencia fe-

* El termino utilizado aquí por la autora, juega con el alemán *Sitlsamkeit,* al que, como en otras ocasiones, por medio de guiones, sustituyendo un fonema y sustantivi-zando el sufijo, convierte en *Sitz-Samkeil.* Tal juego lingüístico, imposible en nuestro idioma, ha llevado a mantener en su traducción al menos la idea del mismo: así *Silx* (del verbo *setzeri)* tiene el sentido literal de «asiento»; en cualquier caso no se trata de

«asentamiento» (que sería *Fundameitl legen, das Festsetzen,* etc..), sino más bien en el sentido de «falta de movimiento», «estar quieto/a» o «sentada». Ello, unido a que se refiere al establecimiento masculino del código moral-sexual femenino en este capítulo, ha redundado en que, en unión con la idea de *Sitlsamkeit,* la traducción se haya decidido por la expresión «pasiva» y «decencia» que, a su juicio unidas reflejan, si no el juego de palabras mencionado, al

menos sí el espíritu del capitulo y el contexto en el que se insertan (N. *de la T.).*

109

menina». Concedo que a primera vista pueda resultar algo inusual describir, a la luz de la exigencia de universalidad, la filosofía moral como una especie de asado dominical, en el que se narran cuentos masculinos menores y fantasías éticas del sujeto (masculino), tejidas comúnmente a partir de un ser femenino imaginario y, por tanto, carente de referente real. Pero, a pesar de todo, desearía mantenerme en esta tesis en lo que sigue.

Dicha tesis, como se verá enseguida, se justifica rápidamente mediante un breve repaso de los ámbitos filosóficos dedicados a la virtud y a la diferencia genérica a finales del XVII y, particularmente, del XVIII. Con todo, tal retrospectiva en la historia (sólo aparentemente «histórica») no significa que se pretenda establecer una mirada crítica hacia la compresión actual del tema genérico. Pero dejemos este asunto para más adelante.

En primer lugar, a modo de un ejemplo al caso, los términos «moral masculina» y «teoría ética» han de ser puestos en entredicho, al menos en un sentido preciso: en tanto que suponen la ruptura de una teoría ética unitaria, por cuanto separan la concepción de la virtud en masculina y femenina; es decir, lo que ya he denominado «leyes morales» masculinas y «pasiva decencia» femenina.

La Rochefoucauld y la moral masculina

Indudablemente no aporto ningún dato nuevo, si recuerdo que entre hombres y mujeres, no sólo desde el punto de vista biológico sino también desde el psicólogo-moral, existen pequeñas y grandes diferencias. Ya en 1677 aproximadamente, un caballero, que en el último tercio de su vida se había convertido en furibundo desenmascarador de la hipocresía moral, escribe las siguientes máximas en su cuaderno de notas: «Lo que tomamos por virtudes es a menudo un entrelazado de comportamientos y planes, que el azar o la propia intención han entretejido. Así, los hombres no son siempre valientes por valentía, ni las mujeres siempre castas por castidad» [1].

El caballero que así escribe es el duque François de La Rochefoucauld, quien pasa por ser una de las cabezas pensantes de ese periodo histórico de los «moralistas franceses». Pero no hay que dejarse engañar al oír la denominación de «moralista» y suponer que, como siempre, implica una teoría ética al uso, o unas máximas morales que,

menina». Concedo que a primera vista pueda resultar algo inusual describir, a la luz de la exigencia de universalidad, la filosofía moral como una especie de asado dominical, en el que se narran cuentos masculinos menores y fantasías éticas del sujeto (masculino), tejidas comúnmente a partir de un ser femenino imaginario y, por tanto, carente de referente real. Pero, a pesar de todo, desearía mantenerme en esta tesis en lo que sigue.

Dicha tesis, como se verá enseguida, se justifica rápidamente mediante un breve repaso de los ámbitos filosóficos dedicados a la virtud y a la diferencia genérica a finales del XVII y, particularmente, del xviii. Con todo, tal retrospectiva en la historia (sólo aparentemente

«histórica») no significa que se pretenda establecer una mirada crítica hacia la compresión actual del tema genérico. Pero dejemos este asunto para más adelante.

En primer lugar, a modo de un ejemplo al caso, los términos

«moral masculina» y «teoría ética» han de ser puestos en entredicho, al menos en un sentido preciso: en tanto que suponen la ruptura de una teoría ética unitaria, por cuanto separan la concepción de la virtud en masculina y femenina; es decir, lo que ya he denominado «leyes morales» masculinas y «pasiva decencia» femenina.

La Rockefoucauldy la moral masculina

Indudablemente no aporto ningún dato nuevo, si recuerdo que entre hombres y mujeres, no sólo desde el punto de vista biológico sino también desde el psicólogo-moral, existen pequeñas y grandes diferencias. Ya en 1677 aproximadamente, un caballero, que en el último tercio de su vida se había convertido en furibundo

desenmascarador de la hipocresía moral, escribe las siguientes máximas en su cuaderno de notas: «Lo que tomamos por virtudes es a menudo un entrelazado de comportamientos y planes, que el azar o la propia intención han entretejido. Así, los hombres no son siempre valientes por valentía, ni las mujeres siempre castas por castidad» l.

El caballero que así escribe es el duque Fran^ois de La Rochefoucauld, quien pasa por ser una de las cabezas pensantes de ese periodo histórico de los «moralistas franceses». Pero no hay que dejarse engañar al oír la denominación de «moralista» y suponer que, como siempre, implica una teoría ética al uso, o unas máximas morales que,

a modo de leyes éticas, pretendan ser las únicas coordenadas del bien moral. Los moralistas franceses, como Montaigne, Montesquieu, o el propio La Rochefoucauld no son en absoluto esos ácidos «sabelotodo» de corte ético-dogmático, que reprochan constantemente al prójimo su condición de criatura pecadora. La moralidad de estos pensadores franceses, en mi opinión, radica ante todo en una mirada aguda y nada pretenciosa tras las bambalinas de los valores morales y en los ámbitos donde se elaboran las teorías éticas.

Cuando La Rochefoucauld afirma: «Nuestras virtudes son a menudo sólo vicios enmascarados» [2] lo que refleja es algo más que el simple pesimismo moral de un anciano y desengañado duque quien, tras ser lesionado por arma de fuego, decide dedicarse definitivamente al consuelo de la filosofía.

Por tanto, en mi modesta opinión, se trata de un punto de vista personal fácil de comprender, pero en el cual también están implicados y emitidos juicios morales sobre la humanidad: tras todas las normas morales cabe reconocer, en los productos etiquetados como teorías éticas, a sus ingenieros y mecánicos, se trate de las virtudes burguesas de primer rango o de las secundarias, de la ética cristiana del amor, las éticas teológico-normativas, las utilitaristas, o las de corte deontológico y teleológico.

Esto por sí mismo no resulta de hecho particularmente emocionante. Más emocionante resulta a mi juicio cuando La Rochefoucauld incurre también en la diferencia genérica, esto es la diferencia entre hombres y mujeres, en su intento por desenmascarar la apariencia virtuosa. «Los hombres no son siempre valientes por Valentía, ni las mujeres siempre castas por Castidad»: de esta cita me interesan dos cosas (una cita, por otro lado, que resume la perspectiva cotidiana de muchos seres humanos). En primer lugar, aun cuando el bien moral de las teorías éticas es presentado como unitario e indivisible, con lo que es igualmente válido para todos los seres humanos, rigen sin embargo virtudes diversas para las mujeres y para los hombres, diferentes medidas morales, leyes éticas distintas e, incluso, una honestidad genéricamente diferenciada.

Lo segundo que me interesa de esta máxima de La Rochefoucauld es la circunstancia de que evidentemente cualquier hombre sabe que la sociedad pensaba en él como alguien valeroso; y cada mujer precisa saber que una buena parte de su reputación personal depende de la preservación de la llamada castidad, en tanto que en-

a modo de leyes éticas, pretendan ser las únicas coordenadas del bien moral. Los moralistas franceses, como Montaigne, Montesquieu, o el propio La Rochefoucauld no son en absoluto esos ácidos «sabelotodo» de corte ético-dogmático, que reprochan constantemente al prójimo su condición de criatura pecadora. La moralidad de estos pensadores franceses, en mi opinión, radica ante todo en una mirada aguda y nada pretenciosa tras las bambalinas de los valores morales y en los ámbitos donde se elaboran las teorías éticas.

Cuando La Rochefoucauld afirma: «Nuestras virtudes son a menudo sólo vicios enmascarados» 2 lo que refleja es algo más que el simple pesimismo moral de un anciano y desengañado duque quien, tras ser lesionado por arma de fuego, decide dedicarse definitivamente al consuelo de la filosofía.

Por tanto, en mi modesta opinión, se trata de un punto de vista personal fácil de comprender, pero en el cual también están implicados y emitidos juicios morales sobre la humanidad: tras todas las normas morales cabe reconocer, en los productos etiquetados como teorías éticas, a sus ingenieros y mecánicos, se trate de las virtudes burguesas de primer rango o de las secundarias, de la ética cristiana del amor, las éticas teológico-normativas, las utilitaristas, o las de corte deontológico y teleológico.

Esto por sí mismo no resulta de hecho particularmente emocionante. Más emocionante resulta a mi juicio cuando La Rochefoucauld incurre también en la diferencia genérica, esto es la diferencia entre hombres y mujeres, en su intento por desenmascarar la apariencia virtuosa. «Los hombres no son siempre valientes por Valentía, ni las mujeres siempre castas por Castidad»: de esta cita me interesan dos cosas (una cita, por otro lado, que resume la perspectiva cotidiana de muchos seres humanos). En primer lugar, aun cuando el bien moral

de las teorías éticas es presentado como unitario e indivisible, con lo que es igualmente válido para todos los seres humanos, rigen sin embargo virtudes diversas para las mujeres y para los hombres, diferentes medidas morales, leyes éticas distintas e, incluso, una honestidad genéricamente diferenciada.

Lo segundo que me interesa de esta máxima de La Rochefoucauld es la circunstancia de que evidentemente cualquier hombre sabe que la sociedad pensaba en él como alguien valeroso; y cada mujer precisa saber que una buena parte de su reputación personal depende de la preservación de la llamada castidad, en tanto que en-

carnación de la decencia femenina. De este modo, la apariencia virtuosa aparece ya a finales del siglo XVII como una temprana ética con valor de mercancía estética: mujeres y hombres lo sabían y pusieron especial cuidado en no dañar su frágil superficie.

Es interesante señalar que la decencia femenina deviene así en ejemplo paradigmático de la apariencia virtuosa. Cuando La Rochefoucauld afirma más tarde: «Hay pocas mujeres respetables que no estén aburridas de su respetabilidad» [3], entonces resulta que quizá ésta es una de las incontables máximas misóginas, con las que los ilustrados de todos los siglos coquetean. Yo creo que el filósofo y rentista La Rochefoucauld, este cansado y anciano héroe de damas y duelos, podría haber escrito también en su palacete: «Hay pocos hombres heroicos, que no están hartos de la heroicidad omnipotente».

El bien moral que en otros tiempos la filosofía presentó como unitario, hace tiempo que se ha dividido en los trozos de un catálogo de la virtud masculina y otro femenino, como ocurre siempre donde se trata de la efectividad práctica, donde las elevadas normas morales se aplican al modesto quehacer de los seres humanos. La Rochefoucauld formuló esta idea en sus máximas hasta el hastío de sus lectores. Pero, por qué sucedió de este modo y dónde se sitúa la frontera moral masculina y femenina, es algo que, a mi juicio, encuentra respuestas más precisas en el discurso de la virtud del siglo XVIII.

Montesquieu: la filosofía en el harén

Avancemos con nuestra breve historia de la filosofía moral masculina hasta el siglo XVIII. Con mayor precisión: hasta aquella discusión sobre el harén, en la que, huelga decirlo, sólo participaba el mundo ilustrado masculino. En 1721 aparecieron las *Perserbriefe* * de Montesquieu [4]. Se trata de una obra que produjo de hecho un enorme escándalo. Dos nobles persas, Usbek y Rhedi, que naturalmente sirven de personajes de ficción que ocultan al propio Montesquieu, viajan por Francia y disertan críticamente —es decir, diserta Montesquieu— sobre la situación francesa tras la muerte de Luis XIV, de los ruinosos experimentos financieros del nuevo régimen, de la corrupción general entre los dignatarios políticos, de la beatería

* [*Cartas persas*].

carnación de la decencia femenina. De este modo, la apariencia virtuosa aparece ya a finales del siglo xvil como una temprana ética con valor de mercancía estética: mujeres y hombres lo sabían y pusieron especial cuidado en no dañar su frágil superficie.

Es interesante señalar que la decencia femenina deviene así en ejemplo paradigmático de la apariencia virtuosa. Cuando La Rochefoucauld afirma más tarde: «Hay pocas mujeres respetables que no estén aburridas de su respetabilidad» \ entonces resulta que quizá ésta es una de las incontables máximas misóginas, con las que los ilustrados de todos los siglos coquetean. Yo creo que el filósofo y rentista La Rochefoucauld, este cansado y anciano héroe de damas y duelos, podría haber escrito también en su palacete: «Hay pocos hombres heroicos, que no están hartos de la heroicidad omnipotente».

El bien moral que en otros tiempos la filosofía presentó como unitario, hace tiempo que se ha dividido en los trozos de un catálogo de la virtud masculina y otro femenino, como ocurre siempre donde se trata de la efectividad práctica, donde las elevadas normas morales se aplican al modesto quehacer de los seres humanos. La Rochefoucauld formuló esta idea en sus máximas hasta el hastío de sus lectores. Pero, por qué sucedió de este modo y dónde se sitúa la frontera moral masculina y femenina, es algo que, a mi juicio, encuentra respuestas más precisas en el discurso de la virtud del siglo xvm.

Montesquieu: la filosofía en el harén

Avancemos con nuestra breve historia de la filosofía moral tas-culina hasta el siglo xvm. Con mayor precisión: hasta aquella discusión sobre el harén, en la que, huelga decirlo, sólo participaba el mundo ilustrado masculino. En 1721 aparecieron las *Perserbriefe**

de Montesquieu 4. Se trata de una obra que produjo de hecho un enorme escándalo. Dos nobles persas, Usbek y Rhedi, que naturalmente sirven de personajes de ficción que ocultan al propio Montesquieu, viajan por Francia y disertan críticamente —es decir, diserta Montesquieu— sobre la situación francesa tras la muerte de Luis XFV, de los ruinosos experimentos financieros del nuevo régimen, de la corrupción general entre los dignatarios políticos, de la beatería

* *[Cartas persas].*

clerical y de la vacía búsqueda del título de erudito sin ocultar tal intención.

Todo esto puede pasar. Pero las *Cartas persas* eran leídas, no tanto por su acerada crítica a la situación de la nación francesa, cuanto por la erótica oriental en ellas dispersa. El aura oriental de las cartas está impregnado del clima desenfadado del cuento de las «mil y una noches», pero sobre todo nuestros dos narradores-viajeros sirven a su público (por así decirlo, a modo de desagravio por la acentuada crítica al país anfitrión, Francia) estremecedoras imágenes (y también eróticamente excitantes) sobre el harén oriental. Hablan de la crueldad y la impotencia de los eunucos, sobre la desenfrenada pasión y la cínica superioridad de los sultanes y poderosos que dictan las normas morales del harén. Y, por supuesto, también encuentra un amplio eco literario la fingida virtud y el falso amor de las mujeres persas, que recibe en el yugo del harén su consideración de honestidad. Especialmente brillante resulta la narración, cuando sabemos que Usbek, uno de los viajeros persas, es propietario *in absentia* de un harén y precisamente en su ausencia las damas intentan un levantamiento.

Es evidente que esta «contra-historia» de las situaciones en el harén funciona de manera más eficaz que cualquier otro prólogo brillante. Montesquieu consigue un clima erótico, que apela al *voyeurisme* de los lectores de los países occidentales, público que además no sólo contó con hombres. Montesquieu utiliza este clima erótico excesivamente como vehículo y máscara para ejercer el privilegio clásico de la filosofía, conocido como la crítica. Se descubre a la par aquí cuán plena de contenido, astuta y cripto-filosófica puede ser la orientación erótica en el buen sentido, cuando no se * la deja convertir en aburrida y reprobable pornografía.

Immanuel Kant, el Oriente y las «flores» de la moral masculina

En cualquier caso, la astucia del eros en las *Cartas persas* da un giro al discurso de la virtud y en particular dirige la atención filosófica hacia la moral y las leyes éticas de Oriente. Encontramos un testimo-

* Aquí la autora juega con el «se» impersonal al que en su lengua original cabría dar el significado de «hombre» («man[n]»), añadiendo una n y no respetando la mayúscula pertinente para todo sustantivo en alemán (*N. de la T.*).

clerical y de la vacía búsqueda del título de erudito sin ocultar tal intención.

Todo esto puede pasar. Pero las *Cartas persas* eran leídas, no tanto por su acerada crítica a la situación de la nación francesa, cuanto por la erótica oriental en ellas dispersa. El aura oriental de las cartas está impregnado del clima desenfadado del cuento de las «mil y una noches», pero sobre todo nuestros dos narradores-viajeros sirven a su público (por así decirlo, a modo de desagravio por la acentuada crítica al país anfitrión, Francia) estremecedoras imágenes (y también eróticamente excitantes) sobre el harén oriental. Hablan de la crueldad y la impotencia de los eunucos, sobre la desenfrenada pasión y la cínica superioridad de los sultanes y poderosos que dictan las normas morales de) harén. Y, por supuesto, también encuentra un amplio eco literario la fingida virtud y el falso amor de las mujeres persas, que recibe en el yugo del harén su consideración de honestidad. Especialmente brillante resulta la narración, cuando sabemos que Usbek, uno de los viajeros persas, es propietario *in absetitia* de un harén y precisamente en su ausencia las damas intentan un levantamiento.

Es evidente que esta «contra-historia» de las situaciones en el harén funciona de manera más eficaz que cualquier otro prólogo brillante. Montesquieu consigue un clima erótico, que apela al *voyeuris-me* de los lectores de los países occidentales, público que además no sólo contó con hombres. Montesquieu utiliza este clima erótico excesivamente como vehículo y máscara para ejercer el privilegio clásico de la filosofía, conocido como la crítica. Se descubre a la par aquí cuán plena de contenido, astuta y cripto-filosófica puede ser la orientación erótica en el buen sentido, cuando no se * la deja convertir en aburrida y reprobable pornografía.

\mmanuel Kant, el Oriente y las « flores»

de la moral masculina

En cualquier caso, la astucia del eros en las *Cartas persas* da un giro al discurso de la virtud y en particular dirige la atención filosófica hacia la moral y las leyes éticas de Oriente. Encontramos un testimo-

* Aquí la autora juega con el «se» impersonal al que en su lengua original cabria dar el significado de «hombre» («man[n]»), añadiendo una n y no respetando la mayúscula pertinente para todo sustantivo en alemán *(N. déla T).*

nio del famoso Kant en relación con la crítica moral de los comportamientos orientales, ya que Kant no es sólo el gran crítico y estudioso de los límites de la razón pura. En 1763 escribe: «Si observamos las relaciones entre los sexos en diversas partes del mundo (con ello, Kant se refiere a dichas relaciones más allá de Europa), nos encontramos con que el europeo es el único que ha hallado el secreto para adornar la tendencia de una fuerte inclinación (se entiende, la sexual) con tantas «flores» y de entrelazarlas con la moralidad, que no solamente eleva las ventajas de ésta, sino que también las convierte en decorosas». El europeo es, por tanto, ejemplo moral para toda la humanidad. Prosigue Kant: «El habitante del Oriente participa en este aspecto del mal gusto. En tanto que no posee concepto alguno de la belleza moral que puede ir unida con tal inclinación, pierde incluso valor para él el placer sensible y su harén se le convierte en fuente permanente de tribulaciones» [5].

Montesquieu había descrito ya de hecho las traumáticas relaciones en el harén: peleas, celos y continuas intrigas entre las damas del mismo; a ello hay que añadir a los eunucos como brutales guardianes del harén, que descargaban la ira por su mutilación sobre las mujeres. Particularmente disgustado —y con razón— está Kant por la costumbre oriental de imponer la castidad femenina. Desde la perspectiva actual sobre la castración y la mutilación clitórica, no puedo dejar de aludir a esta crítica kantiana, que cabría llamar «protofeminista», sobre el culto oriental a la virginidad. Kant escribe que el oriental «incurre en todos los gestos grotescos del enamorado, entre los cuales el presumir de una joya es uno de los más relevantes y que busca asegurarse ante todo; joya, cuyo valor radica en rasgarla, para lo cual se sirve de medios inicuos y a menudo repulsivos —cosa sobre la que en nuestra parte del mundo existen ya serias objeciones.»

Desde la *Bijoux indiscrets* de Diderot (1748), cuya traducción alemana lleva el título de *Die indiskreten Kleinode* *, todo lector mínimamente informado sabe que bajo «joya» hay que entender las partes genitales femeninas. Ésta es la conclusión de Kant: «De ahí que la mujer allí (en Oriente) esté atrapada: o es una niña, o tiene un marido bárbaro, vicioso y siempre colérico». Y en los países de los negros «qué se puede esperar, si no que suceda lo mismo, como el sometimiento del sexo femenino en la más sórdida esclavitud» [6]. Merecería

* *[Las joyas indiscretas].*

nio del famoso Kant en relación con la crítica moral de los comportamientos orientales, ya que Kant no es sólo el gran crítico y estudioso de los límites de la razón pura. En 1763 escribe: «Si observamos las relaciones entre los sexos en diversas partes del mundo (con ello, Kant se refiere a dichas relaciones más allá de Europa), nos encontramos con que el europeo es el único que ha hallado el secreto para adornar la tendencia de una fuerte inclinación (se entiende, la sexual) con tantas «flores» y de entrelazarlas con la moralidad, que no solamente eleva las ventajas de ésta, sino que también las convierte en decorosas». El europeo es, por tanto, ejemplo moral para toda la humanidad. Prosigue Kant: «El habitante del Oriente participa en este aspecto del mal gusto. En tanto que no posee concepto alguno de la belleza moral que puede ir unida con tal inclinación, pierde incluso valor para él el placer sensible y su harén se le convierte en fuente permanente de tribulaciones» 5.

Montesquieu había descrito ya de hecho las traumáticas relaciones en el harén: peleas, celos y continuas intrigas entre las damas del mismo; a ello hay que añadir a los eunucos como brutales guardianes del harén, que descargaban la ira por su mutilación sobre las mujeres. Particularmente disgustado —y con razón— está Kant por la costumbre oriental de imponer la castidad femenina. Desde la perspectiva actual sobre la castración y la mutilación clitórica, no puedo dejar de aludir a esta crítica kantiana, que cabría llamar «protofeminista», sobre el culto oriental a la virginidad. Kant escribe que el oriental

«incurre en todos los gestos grotescos del enamorado, entre los cuales el presumir de una joya es uno de los más relevantes y que busca asegurarse ante todo; joya, cuyo valor radica en rasgarla, para I cual se sirve de medios inicuos y a menudo repulsivos —cosa sobre la que en nuestra parte del mundo existen ya serias objeciones.»

Desde la *Bijoux indiscrets* de Diderot (1748), cuya traducción alemana lleva el título de *Die indiskreten Kleinode* *, todo lector mínimamente informado sabe que bajo «joya» hay que entender las partes genitales femeninas. Ésta es la conclusión de Kant: «De ahí que la mujer allí (en Oriente) esté atrapada: o es una niña, o tiene un marido bárbaro, vicioso y siempre colérico». Y en los países de los negros

«qué se puede esperar, si no que suceda lo mismo, como el sometimiento del sexo femenino en la más sórdida esclavitud» 6. Merecería

[Las joyas indiscretas].

la pena señalar aquí que cuanto más se aleja señalar aquí que, cuanto más se aleja Kant de las relaciones de su propio contexto, más crítica se vuelve su mirada hacia la indigna situación de la existencia femenina. De hecho, desde la perspectiva de la Europa moral y civilizada el harén compone un retrato de contradicciones explícitas, entre el culto a la castidad obligatoria y una ausencia de toda moral en la práctica. Con desprecio y sarcasmo se rebela Kant —quien es mucho más que el racional descubridor del imperativo categórico— contra el sinsentido del culto a la castidad, que hace de las mujeres finalmente objetos del deseo masculino, cuyo valor reside exclusivamente en ser muñecas con forma humana y de uso meramente sexual. Por tanto, las conclusiones del discurso sobre la virtud oriental en Kant son las siguientes: en Oriente las mujeres siempre se hallan encarceladas en la sórdida esclavitud del harén; los hombres orientales, como también los negros, tratan a sus mujeres con enorme brutalidad y sólo el europeo ha descubierto el secreto por el cual, dicho de manera más actual, el carácter pasional de la sexualidad «se moraliza» —en términos kantianos— con las «flores» de la eticidad y puede ser convertido en algo honesto.

Pero, ¿cómo son estas «flores» europeas de la moralidad? Y, ante todo, ¿no provienen tales plantas más bien de un catálogo de virtudes impuesto y ajeno a las mujeres, que funciona de hecho sutilmente, pero que no está tan lejos de las estrictas normas del harén? ¿Y quizá resulte el harén oriental, como lugar femenino, no tanto una cárcel, tal y como la describen los viajeros y , a partir de ellos, los filósofos? En cualquier caso, en tanto que hombres, jamás tendrían entrada a las colecciones privadas de mujeres de los potentados orientales.

El principio de la competencia es entre los hombres, y en lo que se refiere a la propiedad femenina, más fuerte que cualquier otra exigencia. Lo que sale de las plumas masculinas en el siglo XVIII sobre el serrallo oriental podríamos seguramente tomarlo en gran parte como producto de la fantasía masculina.

Lady Montagu como veraz corresponsal del harén, o la «otra» filosofía del harén

Sin embargo, en el siglo XVIII encontramos un informe veraz del harén, de hecho surgido de la pluma de una mujer: Lady Mary

la pena señalar aquí que cuanto más se aleja señalar aquí que, cuanto más se aleja Kant de las relaciones de su propio contexto, más crítica se vuelve su mirada hacia la indigna situación de la existencia femenina. De hecho, desde la perspectiva de la Europa moral y civilizada el harén compone un retrato de contradicciones explícitas, entre el culto a la castidad obligatoria y una ausencia de toda moral en la práctica. Con desprecio y sarcasmo se rebela Kant —quien es mucho más que el racional descubridor del imperativo categórico— contra el sinsentido del culto a la castidad, que hace de las mujeres finalmente objetos del deseo masculino, cuyo valor reside exclusivamente en ser muñecas con forma humana y de uso meramente sexual. Por tanto, las conclusiones del discurso sobre la virtud oriental en Kant son las siguientes: en Oriente las mujeres siempre se hallan encarceladas en la sórdida esclavitud del harén; los hombres orientales, como también los negros, tratan a sus mujeres con enorme brutalidad y sólo el europeo ha descubierto el secreto por el cual, dicho de manera más actual, el carácter pasional de la sexualidad «se moraliza»

—en términos kantianos— con las «flores» de la eticidad y puede ser convertido en algo honesto.

Pero, ¿cómo son estas «flores» europeas de la moralidad? Y, ante todo, ¿no provienen tales plantas más bien de un catálogo de virtudes impuesto y ajeno a las mujeres, que funciona de hecho sutilmente, pero que no está tan lejos de las estrictas normas del harén? ¿Y quizá resulte el harén oriental, como lugar femenino, no tanto una cárcel, tal y como la describen los viajeros y , a partir de ellos, los filósofos? En cualquier caso, en tanto que hombres, jamás tendrían entrada a las colecciones privadas de mujeres de los potentados orientales.

El principio de la competencia es entre los hombres, y en lo que se refiere a la propiedad femenina, más fuerte que cualquier otra exigencia. Lo que sale de las plumas masculinas en el siglo xvih sobre el serrallo oriental podríamos seguramente tomarlo en gran parte como producto de la fantasía masculina.

Lady Montagu como veraz corresponsal del harén, o la «otra» filosofía del harén

Sin embargo, en el siglo xviII encontramos un informe veraz del harén, de hecho surgido de la pluma de una mujer: Lady Mary

Worthley Montagu. Como esposa de Edward Worthley Montagu, que fue nombrado embajador inglés por el rey Jorge I en 1716 en Constantinopla, la dama tuvo una rica panorámica de las relaciones orientales. Sus *Cartas desde Oriente* pronto populares (aunque no aparecieron hasta 1763), no resultan sólo emocionantes, llenas de humor y de encanto, sino que también están plagadas de observaciones críticas y de ironía femenina [7]. El título de 1764 de la versión alemana aparecida en Leipzig resulta algo prolijo: *Cartas de Lady Mary Worthley Montagu, durante sus viajes por Europa, Asia y África, dirigidas a personas de rango, y eruditos de diversas partes de Europa; las cuales, junto a otras maravillas, dan noticias de la concepción del estado y de las costumbres turcas, extraídas de fuentes inaccesibles para otros viajeros»*.

Si tiene sentido hablar desde el conocimiento crítico de una diferencia genérica poco nítida —lo que yo sostengo totalmente—, entonces Lady Montagu es un ejemplo expresivo de esto en su calidad de corresponsal del harén oriental. Ya el anónimo prólogo de la obra, probablemente de Lady Mar, la hermana de Lady Montagu, da cuenta de lo dicho: «Reconozco con malicia que desearía que el mundo quisiera ver con cuántos mejores propósitos viajan las damas que los caballeros». Los «viajes masculinos» están «todos en el mismo tono» y llenos de las conocidas y aburridas «menudencias». Tenía que ser una dama —en este caso, Lady Montagu— la que «tomara un nuevo camino» en el arte de las epístolas de viaje, para conceder a esta circunstancia un «atractivo más fresco» desde otro punto de vista [8].

Lady Montagu demuestra que lo mismo no tiene por qué ser lo idéntico. En una carta del 1 de abril de 1717, escrita en Adrinápolis y dirigida a un tal Mrs. Thistlethwayte, Lady Montagu ejercita una crítica evidente a las narraciones cruentas sobre el Oriente de sus «colegas» masculinos. «Quizá le sorprenda recibir noticias», así se dirige Lady Montagu a su congénere femenina, «que resultan tan distintas de aquello que ha leído en las habituales narraciones de viajes, cuyos autores hablan con gusto de cosas que desconocen» [9]. Si los visitantes tienen un rango determinado, pueden, aun siendo cristianos, tener acceso a la casa de un turco distinguido. Y lo que es mucho más relevante: «Sus harenes son, sin embargo, territorio prohibido».

Tal prohibición se refiere sólo a los hombres, y por una vez, la regla de la exclusión femenina se convierte en algo positivo. Lady Montagu tiene, en tanto dama de rango, acceso al harén. Su informe

Worthley Montagu. Como esposa de Edward Worthley Montagu, que fue nombrado embajador inglés por el rey Jorge I en 1716 en Constantinopla, la dama tuvo una rica panorámica de las relaciones orientales. Sus *Cartas desde Oriente* pronto populares (aunque no aparecieron hasta 1763), no resultan sólo emocionantes, llenas de humor y de encanto, sino que también están plagadas de observaciones críticas y de ironía femenina 7. El título de 1764 de la versión alemana aparecida en Leipzig resulta algo prolijo: *Cartas de Lady Mary Worthley Montagu, durante sus viajes por Europa, Asia y África, dirigidas a personas de rango, y eruditos de diversas partes de Europa; las cuales, junto a otras maravillas, dan noticias de la concepción del estado y de las costumbres turcas, extraídas de fuentes inaccesibles para otros viajeros».*

Si tiene sentido hablar desde el conocimiento crítico de una diferencia genérica poco nítida —lo que yo sostengo totalmente—, entonces Lady Montagu es un ejemplo expresivo de esto en su calidad de corresponsal del harén oriental. Ya el anónimo prólogo de la obra, probablemente de Lady Mar, la hermana de Lady Montagu, da cuenta de lo dicho: «Reconozco con malicia que desearía que el mundo quisiera ver con cuántos mejores propósitos viajan las damas que los caballeros». Los «viajes masculinos» están «todos en el mismo tono»

y llenos de las conocidas y aburridas «menudencias». Tenía que ser una dama —en este caso, Lady Montagu— la que «tomara un nuevo camino» en el arte de las epístolas de viaje, para conceder a esta circunstancia un «atractivo más fresco» desde otro punto de vista ®.

Lady Montagu demuestra que lo mismo no tiene por qué ser lo idéntico. En una carta del 1 de abril de 1717, escrita en Adrinápolis y dirigida a un tal Mrs. Thistlethwayte, Lady Montagu ejercita una critica evidente a las narraciones cruentas sobre el Oriente de sus

«colegas» masculinos. «Quizá le sorprenda recibir noticias», así se dirige Lady Montagu a su congénere femenina, «que resultan tan distintas de aquello que ha leído en las habituales narraciones de viajes, cuyos autores hablan con gusto de cosas que desconocen» 9.

Si los visitantes tienen un rango determinado, pueden, aun siendo cristianos, tener acceso a la casa de un turco distinguido. Y lo que es mucho más relevante: «Sus harenes son, sin embargo, territorio prohibido».

Tal prohibición se refiere sólo a los hombres, y por una vez, la regla de la exclusión femenina se convierte en algo positivo. Lady Montagu tiene, en tanto dama de rango, acceso al harén. Su informe







Ilustración 16

Grabado deportada realizado por Daniel Chodowiecki (1726-iSOI) para la edición inglesa en 1781 de las Lady Montagu's Lctters.

resulta todo lo contrario de una confirmación de las historias sobre los harenes escritas por visitantes masculinos. Los hombres sólo pueden «hablar de la parte delantera de la casa», que no ofrece precisamente lo más bello, porque «la fortaleza femenina está siempre construída en la parte trasera y oculta a la mirada». De hecho, existen altos muros, pero tras ellos no se halla ninguna cárcel femenina, sino una alegre variante del jardín de las delicias «con enormes árboles, que ofrecen sombras encantadoras y, para mi gusto, también una visión fascinante». En medio del jardín —prosigue la subyugada Lady Montagu— «está el quiosco; esto es una gran estancia, que por regla general se embellece mediante una fuente en el medio. Se erige entre nueve y diez escalones por encima del resto, rodeado de rejas doradas, para proporcionar a las parras, los jazmines y las madreselvas una suerte de pared. Alrededor de este lugar se plantan árboles de todo tipo, que hacen el escenario más agradable y bajo los cuales las mujeres pasan la mayor parte de su tiempo con música y bordados».

Lo que produce horror no son las relaciones en el territorio de las mujeres, sino en los campos masculinos de batalla. Lady Montagu es, a la par, testigo de las guerras turcas. En una carta del 1 de septiembre de 1717 describe «el bárbaro espectáculo entre turcos y alemanes, que se cortan unos a otros las cabezas» [10].

El harén como paraíso en la tierra del dominio masculino

En el escenario de la guerra, el harén se convierte en un enclave paradisíaco. Aun cuando Lady Montagu lanza también críticas a las lujuriosas pasiones del serrallo» y reconoce «el lamentable espíritu del despotismo», opina sin embargo en una de sus cartas que «las mujeres no están aquí realmente tan encerradas, como muchos han contado». Y, además, «gozan de un alto grado de libertad incluso en su condición de servidumbre y tienen medios para disfrazarse y para idear tretas, que favorecen el trato amoroso». Una vez más se muestra que la astucia de la razón es un hallazgo femenino que, sólo más tarde fue incorporado clandestinamente a la historia de la filosofía masculina por el astuto señor Hegel. A pesar de todo, con un justificado optimismo, propio de la filosofía de damas, puede decirse que la astucia de la razón sigue trabajando en favor de las mujeres, tal y como se demuestra en el harén. Sin embargo, los amores de las

resulta todo lo contrarío de una confirmación de las historias sobre los harenes escritas por visitantes masculinos. Los hombres sólo pueden «hablar de la parte delantera de la casa», que no ofrece precisamente lo más bello, porque «la fortaleza femenina está siempre construida en la parte trasera y oculta a la mirada». De hecho, existen altos muros, pero tras ellos no se halla ninguna cárcel femenina, sino una alegre variante del jardín de las delicias «con enormes árboles, que *ofrecen* sombras encantadoras y, para mi gusto, también una visión fascinante». En medio del jardín —prosigue la subyugada Lady Montagu— «está el quiosco; esto es una gran estancia, que por regla general se embellece mediante una fuente en el medio. Se erige entre nueve y diez escalones por encima del resto, rodeado de rejas doradas, para proporcionar a las parras, los jazmines y las madreselvas una suerte de pared. Alrededor de este lugar se plantan árboles de todo tipo, que hacen el escenario más agradable y bajo los cuales las mujeres pasan la mayor parte de su tiempo con música y bordados».

Lo que produce horror no son las relaciones en el territorio de las mujeres, sino en los campos masculinos de batalla. Lady Montagu es, a la par, testigo de las guerras turcas. En una carta del 1 de septiembre de 1717 describe «el bárbaro espectáculo entre turcos y alemanes, que se cortan unos a otros las cabezas» lü.

E l harén como paraíso en la tierra del dominio masculino En el escenario de la guerra, el harén se convierte en un enclave paradisíaco. Aun cuando Lady Montagu lanza también críticas a las lujuriosas pasiones del serrallo» y reconoce «el lamentable espíritu del despotismo», opina sin embargo en una de sus cartas que «las mujeres no están aquí realmente tan encerradas, como muchos han contado», Y, además, «gozan de un alto grado de libertad incluso en su condición de servidumbre y tienen medios para disfrazarse y para idear tretas, que favorecen el trato amoroso». Una vez más se

muestra que la astucia de la razón es un hallazgo femenino que, sólo más tarde fue incorporado clandestinamente a la historia de la filosofía masculina por el astuto señor Hegel. A pesar de todo, con un justificado optimismo, propio de la filosofía de damas, puede decirse que la astucia de la razón sigue trabajando en favor de las mujeres, tal y como se demuestra en el harén. Sin embargo, los amores de las

damas fuera del harén resultan peligrosos, ya que «si se descubren han de afrontar la ira de los celos, que es aquí monstruosa, dado que sólo puede ser vengada con sangre». Pero las damas del harén son listas y, con ello, es difícil que se las descubra. Y, además, como había señalado Montesquieu, una rebelión de todas las damas del harén contra su propietario y contra sus guardianes resultaría incontrolable.

«El lujo y la riqueza que predominan en los aposentos de tan distinguidas mujeres dan la impresión de ser una de sus diversiones principales. A ello se añade su séquito de esclavas, que encuentran gran regocijo en la música, la danza y la limpieza». Desde luego, no parece ésta la imagen de una cárcel común. Sin duda, la vida cotidiana en el serrallo habría de ser para las esclavas orientales mucho más agradable que para las sirvientas europeas. También sobre el tan cacareado trato injurioso a las mujeres, Lady Montagu señala algunas observaciones críticas, que se vuelven tendenciosamente contra Europa. Se podrá objetar que «los hombres (turcos) compran mujeres con intenciones perversas. Pero, en mi opinión también se las vende públicamente y con iguales perjuicios en todas nuestras grandes ciudades» [11]. Esta observación podemos entenderla como contrapunto a Immanuel Kant, quien en 1763 hablaba de la belleza de las muchachas orientales, a la par que injuriaba a los «comerciantes de Indostán», que «sacan buen provecho de su malicioso trato con seres tan bellos, en tanto que las entregan a los ricos glotones de su país» [12] (con lo que se ve que también Kant encontró en ocasiones el camino hacia la parte irónica de la razón).

Sobre el lujo y la crueldad

A lo largo de todas sus cartas de viaje Montagu criticó repetidamente y con fuerza los desviados informes sobre Oriente de sus antecesores masculinos. Un tal Señor Hill se convirtió en objeto preferido de sus finos ataques irónicos: «Resulta divertido observar con cuánta ternura lamentan él y sus colegas en los informes de viaje el lastimoso encierro de la mujer turca, quien sin embargo sea probablemente más libre que el resto de las mujeres de la tierra». Si seguimos a Lady Montagu en sus descripciones, las mujeres orientales parecen disfrutar de una existencia femenina casi como del lujo de un

damas fuera del harén resultan peligrosos, ya que «si se descubren han de afrontar la ira de los celos, que es aquí monstruosa, dado que sólo puede ser vengada con sangre». Pero las damas del harén son listas y, con ello, es difícil que se las descubra. Y, además, como había señalado Montesquieu, una rebelión de todas las damas del harén contra su propietario y contra sus guardianes resultaría incontrolable.

«El lujo y la riqueza que predominan en los aposentos de tan distinguidas mujeres dan la impresión de ser una de sus diversiones principales. A ello se añade su séquito de esclavas, que encuentran gran regocijo en la música, la danza y la limpieza». Desde luego, no parece ésta la imagen de una cárcel común. Sin duda, la vida cotidiana en el serrallo habría de ser para las esclavas orientales mucho más agradable que para las sirvientas europeas. También sobre el tan cacareado trato injurioso a las mujeres, Lady Montagu señala algunas observaciones críticas, que se vuelven tendenciosamente contra Europa. Se podrá objetar que «los hombres (turcos) compran mujeres con intenciones perversas. Pero, en mi opinión también se las vende públicamente y con iguales perjuicios en todas nuestras grandes ciudades» 11. Esta observación podemos entenderla como contrapunto a Immanuel Kant, quien en 1763 hablaba de la belleza de las muchachas orientales, a la par que injuriaba a los «comerciantes de Indos-tán», que «sacan buen provecho de su malicioso trato con seres tan bellos, en tanto que las entregan a los ricos glotones de su país» 12

(con lo que se ve que también Kant encontró en ocasiones el camino hacia la parte irónica de la razón).

Sobre el lujo y la crueldad

A lo largo de todas sus cartas de viaje Montagu criticó repetidamente y con fuerza los desviados informes sobre Oriente de sus antecesores masculinos. Un tal Señor Hill se convirtió en objeto preferido de sus finos ataques irónicos: «Resulta divertido observar con cuánta ternura lamentan él y sus colegas en los informes de viaje el lastimoso encierro de la mujer turca, quien sin embargo sea probablemente más libre que el resto de las mujeres de la tierra». Si seguimos a Lady Montagu en sus descripciones, las mujeres orientales parecen disfrutar de una existencia femenina casi como del lujo de un

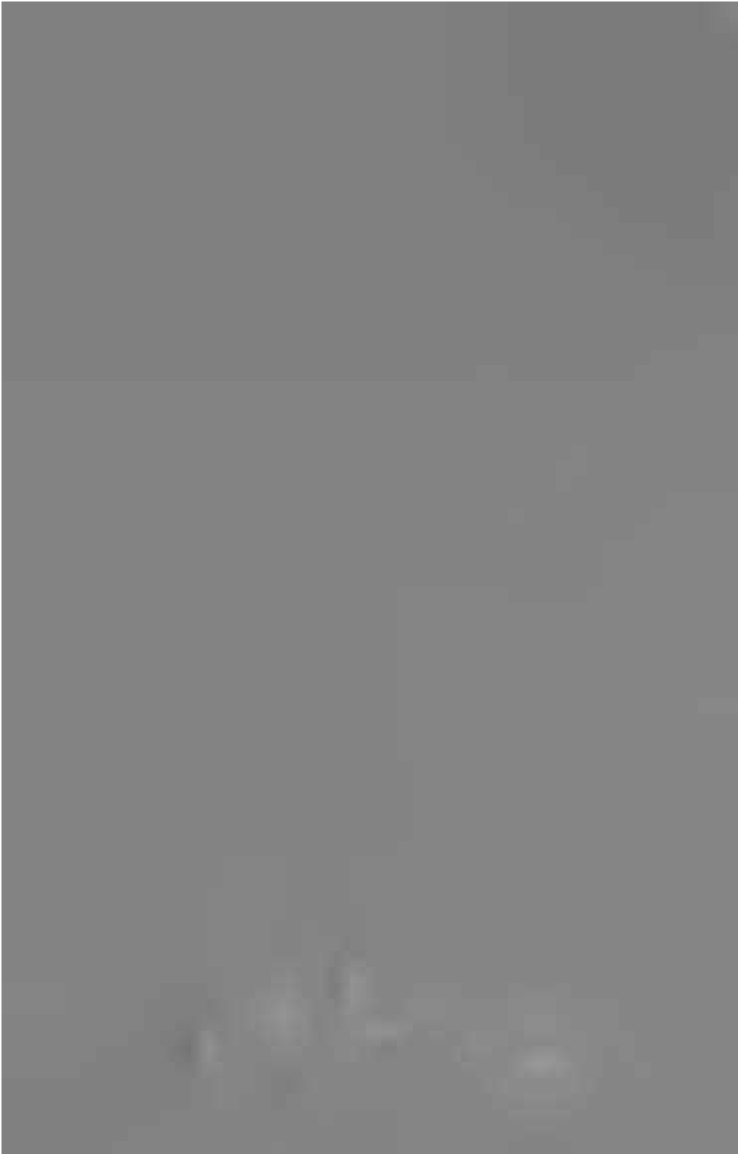




Ilustración 17

... *sobre ia «crueldad» de los turcos:*

Retrato de un oriental de Johann Caspan Lavalers, Fragmentos fisonómicos para potenciar el conocimiento y el amor de los seres humanos. *Winterthur 1787*

cuento de hadas. Es más: ellas son seguramente «las únicas mujeres del mundo que llevan una existencia de disfrute ininterrumpido y despreocupado, que ocupan su tiempo en visitas, baños, o cualquier otra actividad agradable, como derrochar dinero e idear nuevas modas». Y añade, en clara referencia contra el calculador marido europeo: «Tomaríamos como rabioso a un hombre, que exigiera ahorrar en lo mínimo a su esposa; pero sus tareas (las de las mujeres del harén) no dependen de nada más que de su propia fantasía». De aquí se sigue una conclusión, que en los así llamados decenios emancipatorios del siglo XX, aun cuando se hable ante todo de la igualdad, si nos atenemos a la injusta repartición económica entre los sexos no parece haberse modificado tanto y podemos hoy leer con fervor: «El trabajo del hombre es ganar dinero; y el de ella, el de gastarlo. Y este noble privilegio se extiende hasta las capas más bajas de nuestro sexo» [13].

Kant no fue en único que denigró de los «orientales» —entre ellos se refería en particular a los turcos— adjudicándoles el calificativo de «bárbaros». También Lady Montagu, a pesar de todo su escepticismo hacia la perspectiva europea, reaccionaba de manera especialmente sensible ante la crueldad cuando provenía de los turcos. Sin embargo, su informe apunta que la brutalidad turca no es en absoluto una especialidad oriental, sino una variante otomana de la violencia más general y, por así decirlo, cosmopolita entre los sexos. A raíz de una boda turca, a la que Lady Montagu asistió como única europea, refleja comportamientos pasionales y brutales. No lejos de su casa yace «el cuerpo ensangrentado» de una mujer joven encontrada desnuda y con dos cuchilladas. Una gran masa se reunió alrededor del cadáver. Pero, «por el asesino apenas se interrogó»; y el cuerpo fue enterrado «sin más miramientos». Crímenes de este tipo «jamás son perseguidos por la policía judicial, como entre nosotros». Su comentario es el siguiente: «Cabría pensar que tal deficiencia en sus leyes haría de estos sucesos algo frecuente; pero resultan ser sucesos aislados. Esto demuestra suficientemente que el pueblo no es por naturaleza cruel. Y opino que tampoco en otros muchos casos merecen la consideración del carácter bárbaro, que comúnmente les atribuimos» [14].

cuento de hadas. E s más: ellas son seguramente «las únicas mujeres del mundo que llevan una existencia de disfrute ininterrumpido y despreocupado, que ocupan su tiempo en visitas, baños, o cualquier otra actividad agradable, como derrochar dinero e idear nuevas modas». Y añade, en clara referencia contra el calculador marido europeo: «Tomaríamos como rabioso a un hombre, que exigiera ahorrar en lo mínimo a su esposa; pero sus tareas (las de las mujeres del harén) no dependen de nada más que de su propia fantasía». De aquí se sigue una conclusión, que en los así llamados decenios emancipatorios del siglo XX, aun cuando se hable ante todo de la igualdad, si nos atenemos a la injusta repartición económica entre los sexos no parece haberse modificado tanto y podemos hoy leer con fervor: «El trabajo del hombre es ganar dinero; y el de ella, el de gastarlo. Y este noble privilegio se extiende hasta las capas más bajas de nuestro sexo» 13.

Kant no fue en único que denigró de los «orientales» —entre ellos se refería en particular a los turcos— adjudicándoles el calificativo de «bárbaros». También Lady Montagu, a pesar de todo su escepticismo hacia la perspectiva europea, reaccionaba de manera especialmente sensible ante la crueldad cuando provenía de los turcos.

Sin embargo, su informe apunta que la brutalidad turca no es en absoluto una especialidad oriental, sino una variante otomana de la violencia más general y, por así decirlo, cosmopolita entre los sexos. A raíz de una boda turca, a la que Lady Montagu asistió como única europea, refleja comportamientos pasionales y brutales. No lejos de su casa yace «el cuerpo ensangrentado» de una mujer joven encontrada desnuda y con dos cuchilladas. Una gran masa se reunió alrededor del cadáver. Pero, «por el asesino apenas se interrogó»; y el cuerpo fue enterrado «sin más miramientos». Crímenes de este tipo

«jamás son perseguidos por la policía judicial, como entre nosotros».

Su comentario es el siguiente: «Cabría pensar que tal deficiencia en sus leyes haría de estos sucesos algo frecuente; pero resultan ser sucesos aislados. Esto demuestra suficientemente que el pueblo no es por naturaleza cruel. Y opino que tampoco en otros muchos casos merecen la consideración del carácter bárbaro, que comúnmente les atribuimos» [14].

Giacomo Casanova y Wolfgang Amadeus como especialistas del harén

Con Lady Montagu no acaba la filosofía del harén. La femineidad supuestamente encarcelada en Oriente ocupa también, por ejemplo, a Giacomo Casanova, Caballero de Seingalt, conocido como héroe de las damas y menos conocido como historiador social [15]. En sus memorias, que están compuestas en su edición crítica por doce tomos, encontramos un episodio del harén ya en el segundo. Casanova narra cómo baila en Constantinopla con una dama oculta tras sus velos, que se da a conocer como veneciana en poder de los turcos. Ella es una de las «bellezas del harén del poderoso Ismail» y concede al serallo, en su calidad de italiana, un valor indudable. A causa de su origen veneciano, Casanova obtiene el privilegio de invitar a la dama prisionera a bailar. Porque también para el señor del harén reza el «prejuicio» —en expresión de Casanova— «de no exponer las bellezas a los ojos envidiosos» [16].

Pero sin detallar el encuentro de Casanova con la odalisca veneciana, sí quiero acercarme a una compañía masculina, que hasta ahora ha permanecido en las sombras de la investigación literaria e histórica. Me refiero a Casanova-da Ponte-Mozart. Y a aquellos espíritus bien informados acerca de la amistad del Caballero de Seingalt con Lorenzo da Ponte —conocido libretista de Mozart—, no les sorprenderá que volvamos a dar un rodeo por la «filosofía de ópera» [17]. Porque hemos arribado a una obra de la época, que ha contribuido con gran éxito a la popularización de nuestra filosofía del harén. Se trata de la *Ópera turca* de Mozart, tan magnífica como interesante · ara la hermenéutica genérica y, en concreto, hablamos del título «Belmonte y Konstanze o el rapto del serrallo»: una auténtica pieza pedagógica en cuestiones de astucia femenina y de moral masculina. El contenido de la ópera es tan banal como sintomático: la fidelidad y la virtud de dos venecianas secuestradas, Konstanze y su doncella Blonde, son puestas a prueba en las condiciones extremas del serrallo. Su propietario, el amo Selim, es descrito por el libretista de Mozart (que en esta ocasión no era da Ponte, sino Johann Gottlieb Stephanie, el joven) desde la perspectiva completamente europea de la inevitable crueldad turca: «Bastonazos y cuerdas alrededor del cuello son aquí el pan nuestro de cada día» [18]. Sin embargo, Selim recibe, por así decirlo, un curso intensivo en galantería y virtud amorosa europea, para

Filosofía de damas y moral masculina

Giacomo Casanova y Wolfgang Amadeus

como especialistas del harén

Con Lady Montagu no acaba la filosofía del harén. La femineidad supuestamente encarcelada en Oriente ocupa también, por ejemplo, a Giacomo Casanova, Caballero de Seingalt, conocido como héroe de las damas y menos conocido como historiador so cial,5. En sus memorias, que están compuestas en su edición critica por doce tomos, encontramos un episodio del harén ya en el segundo. Casanova narra cómo baila en Constantinopla con una dama oculta tras sus velos, que se da a conocer como veneciana en poder de los turcos.

Ella es una de las «bellezas del harén del poderoso Ismail» y concede al serallo, en su calidad de italiana, un valor indudable. A causa de su origen veneciano, Casanova obtiene el privilegio de invitar a la dama prisionera a bailar. Porque también para el señor del harén reza el

«prejuicio» —en expresión de Casanova— «de no exponer las bellezas a los ojos envidiosos» l6.

Pero sin detallar el encuentro de Casanova con la odalisca veneciana, sí quiero acercarme a una compañía masculina, que hasta ahora ha permanecido en las sombras de la investigación literaria e histórica. Me refiero a Casanova-da Ponte-Mozart. Y a aquellos espíritus bien informados acerca de la amistad del Caballero de Seingalt con Lorenzo da Ponte —conocido libretista de Mozart—, no les sorprenderá que volvamos a dar un rodeo por la «filosofía de ópera» ,7. Porque hemos arribado a una obra de la época, que ha contribuido con gran éxito a la popularización de nuestra filosofía del harén. Se trata de la *Ópera turca* de Mozart, tan magnífica como interesante • ara la hermenéutica genérica y, en concreto, hablamos

del título «Belmonte y Konstanze o el rapto del serrallo»: una auténtica pieza pedagógica en cuestiones de astucia femenina y de moral masculina. El contenido de la ópera es tan banal como sintomático: la fidelidad y la virtud de dos venecianas secuestradas, Konstanze y su doncella Blonde, son puestas a prueba en las condiciones extremas del serrallo. Su propietario, el amo Selim, es descrito por el libretista de Mozart (que en esta ocasión no era da Ponte, sino Johann Gottlieb Stephanie, el joven) desde la perspectiva completamente europea de la inevitable crueldad turca: «Bastonazos y cuerdas alrededor del cuello son aquí el pan nuestro de cada día» 18. Sin embargo, Selim recibe, por asi decirlo, un curso intensivo en galantería y virtud amorosa europea, para

conseguir una capacidad de seducción más cualificada. Con ello trasciende el cuadro clásico del amor para los bárbaros turcos, «glotones de mujeres» y violadores empedernidos.

«Y luego: ¡Buenas noches, fidelidad!»

Llegamos a la descripción de los actores masculinos centrales: Belmonte, el desconfiado enamorado de Konstanze; Pedrillo, su criado e igualmente pretendiente y enamorado de Blonde; Osmin, eunuco mayor y guardián del harén del amo, tan profesional como escéptico sobre la virtud femenina. Además Osmin es el competido oriental del más libre Pedrillo, en lo que se refiere a Blonde. Y finalmente está también Selim, el potentado turco masculino y envidiado propietario de innumerables bellezas del harén, con su predilección por las venecianas secuestradas, en particular por Konstanze. Selim es el único hombre que puede permitirse no confiar en la virtud de sus mujeres. Porque en definitiva él es su propietario. Los muros del harén y los guardianes del serrallo son garantías suficientes para la fidelidad femenina, al modo del aparatoso amaestramiento europeo de la mujer para la castidad.

Para los avezados en temas de amor estará ya clara la trama, en la que la historia transcurre ante todo mediante intrigas y la competencia por las mujeres en esta sociedad multicolor de caballeros. Las damas son los astutos, listos y alegres premios para aquel hombre que salga vencedor de esta dramática prueba de celos. Los caballeros, por su parte, no destacan por cultivar los buenos modales entre sí. Pedrillo tiene confianza en Selim, ya que posee tanta *Delikatesse* que «no puede forzar a ninguna fémina». A pesar de ello, se trata de un «renegado» brutal. El guardián del harén, Osmin actúa de «viejo espectador», más tarde de nuevo de «monstruo» con un «rostro como un colador».

En lo tocante a la moral de los personajes masculinos centrales, llama la atención su manifiesta incapacidad para confiar. Esto implica tanto a los europeos como a los turcos. Naturalmente tal incapacidad se proyecta de inmediato como defecto femenino en la amada. Osmin representa y formula cuán versátil, incluso cuán efímero es el amor de los hombres: «Para mantener la fidelidad / guarda a tu amorcito cuidadosamente / porque las cosas sueltas / ambicionan

conseguir una capacidad de seducción más cualificada. Con ello trasciende el cuadro clásico del amor para los bárbaros turcos, «glotones de mujeres» y violadores empedernidos.

«Y luego: ¡Buenas noches, fidelidad!»

Llegamos a la descripción de los actores masculinos centrales: Belmonte, el desconfiado enamorado de Konstanze; Pedrillo, su criado e igualmente pretendiente y enamorado de Blonde; Osmin, eunuco mayor y guardián del harén del amo, tan profesional como escéptico sobre la virtud femenina. Además Osmin es el competido oriental del más libre Pedrillo, en lo que se refiere a Blonde. Y finalmente está también Selim, el potentado turco masculino y envidiado propietario de innumerables bellezas del harén, con su predilección por las venecianas secuestradas, en particular por Konstanze. Selim es el único hombre que puede permitirse no confiar en la virtud de sus mujeres. Porque en definitiva él es su propietario. Los muros del harén y los guardianes del serrallo son garantías suficientes para la fidelidad femenina, al modo del aparatoso amaestramiento europeo de la mujer para la castidad.

Para los avezados en temas de amor estará ya clara la trama, en la que la historia transcurre ante todo mediante intrigas y la competencia por las mujeres en esta sociedad multicolor de caballeros. Las damas son los astutos, listos y alegres premios para aquel hombre que salga vencedor de esta dramática prueba de celos. Los caballeros, por su parte, no destacan por cultivar los buenos modales entre sí. Pedrillo tiene confianza en Selim, ya que posee tanta *Delikatesse* que «no puede forzar a ninguna fémina». A pesar de ello, se trata de un «renegado» brutal. El guardián del harén, Osmin actúa de «viejo espectador», más tarde de nuevo de «monstruo» con un «rostro como un colador».

En lo tocante a la moral de los personajes masculinos centrales, llama la atención su manifiesta incapacidad para confiar. Esto implica tanto a los europeos como a los turcos. Naturalmente tal incapacidad se proyecta de inmediato como defecto femenino en la amada. O smin representa y formula cuán versátil, incluso cuán efímero es el amor de los hombres: «Para mantener la fidelidad / guarda a tu amorcito cuidadosamente / porque las cosas sueltas / ambicionan

cualquier mariposa / incluso gustan con agrado del vino ajeno». Es decir, resumamos: «Y luego, buenas noches, fidelidad» [19].

Blonde: «El regimiento es nuestro»

Una mirada a la galería de damas en Mozart: aquí no encontramos ni la falta de confianza y ni siquiera el sometimiento propio de la moral europea femenina, como tampoco ninguna disposición a doblegarse ni al dictado del amor de los pretendientes italianos al estilo Casanova, ni a las costumbres turcas del harén. Al contrario, Konstanze, y sobre todo Blonde, dan un estimulante ejemplo de la incorruptible renuencia femenina. Convencidas del punto de vista por el cual «no merecen realmente afligirse por ellos» (por los hombres) [20], Blonde se perfila frente al majadero Osmin como una valiente rebelde de lengua viperina.

Cuán difícil resulta repetir la enseñanza de la galantería masculina y de la cultura del amor, es algo que muestra Blonde en un segundo momento. Intenta cultivar al guardián del harén, Osmin, en los usos del trato a las mujeres. ¿Piensa realmente Osmin en que tiene una «esclava turca» delante? A la mujer hay que adularla, no que ordenarla. Y además «toda orden dada de mal humor» arruina cualquier amor fiel. Por otro lado, Osmin ha de recordar que las muchachas «no son mercancías para regalar», sino «seres nacidos libres». Los progresos pedagógicos de Osmin resultan sin embargo harto modestos. De ahí su respuesta: «Yo te ordeno que me ames en este momento». Blonde estalla lógicamente con carcajadas: «¡Un rostr tan viejo y horrible se permite ordenar a una muchacha como yo, joven, bella, nacida para la alegría, como si ordenara a una sirvienta!». Brevemente dicho, Blonde restablece la vieja dialéctica entre el amo y el esclavo aplicada a los sexos, en una suerte de proto-feminismo: «¡Nos pertenece el regimiento! Vosotros sois nuestros esclavos y habéis de ser dichosos, si tenéis suficiente entendimiento, de que os aligeremos las cadenas» [21].

El libretista de Mozart perfila en esta protagonista una sorprendente forma primitiva de solidaridad femenina internacional. También en Turquía el ser humano femenino ha nacido libre. «¡Turquía por aquí, Turquía por allá! La mujer es la mujer donde sea». A ello se añade una apelación a la auto-responsabilidad femenina y a su eman-

cualquier mariposa / incluso gustan con agrado del vino ajeno». Es decir, resumamos: «Y luego, buenas noches, fidelidad» ,9.

Blondo: «E l regimiento es nuestro»

Una mirada a la galería de damas en Mozart: aquí no encontramos ni la falta de confianza y ni siquiera el sometimiento propio de la moral europea femenina, como tampoco ninguna disposición a doblegarse ni al dictado del amor de los pretendientes italianos al estilo Casanova, ni a las costumbres turcas del harén. Al contrarío, Konstanze, y sobre todo Blonde, dan un estimulante ejemplo de la incorruptible renuencia femenina. Convencidas del punto de vista por el cual «no merecen realmente afligirse por ellos» (por los hombres) * , Blonde se perfila frente al majadero Osmin como una valiente rebelde de lengua viperina.

Cuán difícil resulta repetir la enseñanza de la galantería masculina y de la cultura del amor, es algo que muestra Blonde en un segundo momento. Intenta cultivar al guardián del harén, Osmin, en los usos del trato a las mujeres. ¿Piensa realmente Osmin en que tiene una «esclava turca» delante? A la mujer hay que adularla, no que ordenarla. Y además «toda orden dada de mal humor» arruina cualquier amor fiel. Por otro lado, Osmin ha de recordar que las muchachas «no son mercancías para regalar», sino «seres nacidos libres».

Los progresos pedagógicos de Osmin resultan sin embargo harto modestos. De ahí su respuesta: «Yo te ordeno que me ames en este momento». Blonde estalla lógicamente con carcajadas: «¡Un rostr tan viejo y horrible se permite ordenar a una muchacha como yo, joven, bella, nacida para la alegría, como si ordenara a una sirvienta!». Brevemente dicho, Blonde restablece la vieja dialéctica entre el amo y el esclavo aplicada a los sexos, en una suerte de proto-feminismo:

«¡Nos pertenece el regimiento! Vosotros sois nuestros esclavos y habéis de ser dichosos, si tenéis suficiente entendimiento, de que os aligeremos las caden as»2I.

El libretista de Mozart perfila en esta protagonista una sorprendente forma primitiva de solidaridad femenina internacional. También en Turquía el ser humano femenino ha nacido libre. «¡Turquía por aquí, Turquía por allá! La mujer es la mujer donde sea». A ello se añade una apelación a la auto-responsabilidad femenina y a su eman-

cipación: «Si vuestras mujeres están tan locas de dejarse someter por vosotros (se refiere a los turcos), peor para ellas. En Europa entienden mejor las cosas» [22].

Un breve comentario

Aquí se abre paso, desde la perspectiva del siglo XX, un breve comentario sobre las señas del movimiento de mujeres que se autoconsidera como «Nuevo». No se trata desde luego, de que yo pretenda aquí calificar tal perspectiva pública y simplificadoramente de estupidez. Pero, aun así me permito señalar, por supuesto desde la ya conocida modestia femenina, que el «nuevo movimiento de mujeres» es a menudo menospreciado en la profundidad histórica de su propio devenir. El libretista de Mozart es seguramente un hombre y su historia del harén se desarrolla en la mitad del siglo XVIII. Por tanto, la figura de Blonde representa en no poca medida el mejor feminismo, primitivo y posterior, del material ilustrado. Hay que agradecer a los señores Stephanie, Bretzner, Grossmann, Gluck y Mozart que, en fecunda colaboración modelaran los caracteres del «Rapto del Serallo» [23], y que crearan con la figura de Blonde un nuevo tipo de existencia femenina. Blonde es más que una muchacha educada a la europea. No es sólo un fenómeno excepcional en lo que hace a la rapidez de respuesta, a su autoconciencia y a su espíritu de rebeldía. Con esta figura se simboliza explícitamente al sujeto femenino políticamente pensante. Porque los señores libretistas no sólo dejan decir a Blonde que las mujeres turcas están «locas» si se dejan someter por los turcos majaderos. Blonde se convierte de hecho en la líder rebelde de la liberación de las damas del harén: en Europa las mujeres «entienden mejor las cosas», con lo cual está supuesta aquí la emancipación femenina. «Dejádme pisar aquí firme» y las turcas «pronto cambiarán». Incluso Osmin, con su cara de pellejo, capta la hermenéutica así indicada de «lo otro»: «¡Por Alá, es capaz de convertir a todas las demás mujeres en rebeldes!» [24]. Yo creo que en este punto el libreto de la ópera de Mozart se convierte en una especie de mojón para la «Historia de la renuencia femenina» (todavía por escribir).

Pero, antes de que pueda conducir nuestro pequeño *excursus* en la rica filosofía del harén a una conclusión precipitada, se impone de nuevo una breve digresión. Queda todavía a debate si las europeas

cipación: «Si vuestras mujeres est¿n tan locas de dejarse someter por vosotros (se refiere a los turcos), peor para ellas. En Europa entienden mejor las cosas» *22.*

Un breve comentario

Aquí se abre paso, desde la perspectiva del siglo XX, un breve comentario sobre las señas del movimiento de mujeres que se autocon-sidera como «Nuevo». No se trata desde luego, de que yo pretenda aquí calificar tal perspectiva pública y simplificadoramcnte de estupidez. Pero, aun así me permito señalar, por supuesto desde la ya conocida modestia femenina, que el «nuevo movimiento de mujeres» es a menudo menospreciado en la profundidad histórica de su propio devenir. El libretista de Mozart es seguramente un hombre y su historia del harén se desarrolla en la mitad del siglo xviit. Por tanto, la figura de Blonde representa en no poca medida el mejor feminismo, primitivo y posterior, del material ilustrado. Hay que agradecer a los señores Stephanie, Bretzner, Grossmann, Gluck y Mozart que, en fecunda colaboración modelaran los caracteres del «Rapto del Serado» 7\ y que crearan con la figura de Blonde un nuevo tipo de existencia femenina. Blonde es más que una muchacha educada a la europea. No es sólo un fenómeno excepcional en lo que hace a la rapidez de respuesta, a su autoconciencia y a su espíritu de rebeldía. Con esta figura se simboliza explícitamente al sujeto femenino políticamente pensante. Porque los señores libretistas no sólo dejan decir a Blonde que las mujeres turcas están «locas» si se dejan someter por los turcos majaderos. Blonde se convierte de hecho en la líder rebelde de la liberación de las damas del harén: en Europa las mujeres «entienden mejor las cosas», con lo cual está supuesta aquí la emancipación femenina. «Dejádme pisar aquí firme» y las turcas «pronto cambiarán».

Incluso Osmin, con su cara de pellejo, capta la hermenéutica así indicada de «lo otro»: «¡Por Alá, es capaz de convertir a todas las demás mujeres en rebeldes!»

Yo creo que en este punto el libreto de la ópera de Mozart se convierte en una especie de mojón para la «Historia de la renuencia femenina» (todavía por escribir).

Pero, antes de que pueda conducir nuestro pequeño *excursus* en la rica filosofía del harén a una conclusión precipitada, se impone de nuevo una breve digresión. Queda todavía a debate si las europeas

estaban tan concienciadas; si eran *quasi natuliter* tan renuentes como afirma Montesquieu, Kant, Casanova, Stephanie, Bretzner, Grossmann, Gluck, Mozart y todos los demás caballeros ocupados en la filosofía del harén. Porque quizá el lúcido comentario de Konstanze sobre el harén pudiera extenderse a todos los hombres, y no sólo a los turcos: «Pero sois dignos de lástima, porque encarceláis vuestros deseos y os conformáis con expiar vuestros placeres» [25].

* * *

Volvamos de nuevo con ello a la cuestión del establecimiento de la virtud y de la dictadura de la castidad, esto es: volvamos al perfeccionamiento de la «pasiva decencia femenina». Como filósofos de garantía detengámonos en los señores Diderot y d'Alambert, a los que cabe el honor de iniciar el capítulo diez.

estaban tan concienciadas; si eran *quasi natuliter* tan renuentes como afirma Montesquieu, Kant, Casanova, Stephanie, Bretzner, Grossmann, Gluck, Mozart y todos los demás caballeros ocupados en la filosofía del harén. Porque quizá el lúcido comentario de Konstanze sobre el harén pudiera extenderse a todos los hombres, y no sólo a los turcos: «Pero sois dignos de lástima, porque encarceláis vuestros deseos y os conformáis con expiar vuestros placeres» 2J.

*

*

*

Volvamos de nuevo con ello a la cuestión del establecimiento de la virtud y de la dictadura de la castidad, esto es: volvamos al perfeccionamiento de la «pasiva decencia femenina». Como filósofos de garantía detengámonos en los señores Diderot y d’Alambert, a los que cabe el honor de iniciar el capítulo diez.

DÉCIMO CAPÍTULO

en el que los señores enciclopedistas Denis Diderot y Jean le Rond d'Alambert sostienen su discurso sobre la virtud femenina, secundados más adelante por la «fisonomía dental» de Johann Caspar Lavater.

Diderot, d'Alambert y la virtuosa mujer ideal

Entre 1751 y 1780 aparece en Francia la Enciclopedia, *la* obra-modelo de la Ilustración, de orientación predominantemente filosófica, editada y esencialmente realizada por dos hombres: Denis Diderot y Jean le Rond d'Alambert. Me permitiré echar un vistazo al artículo *femme*, subtítulo: *femme morale*. En él se describe exhaustivamente y con toda claridad el concepto de lo femenino de los ilustrados:

> «La felicidad [de la mujer] radica en ignorar lo que el gran mundo llama placeres; su gloria consiste en vivir de manera oculta. Se limita a las obligaciones de esposa y madre y sacrifica sus días con la práctica de "virtudes aparentemente poco gloriosas"; se ocupa de su familia, manda sobre su esposo y éste la "complace"; también manda sobre los niños por medio de su "dulzura", sobre la servidumbre gracias a su "bondad". Su hogar es el lugar de "sentimientos religiosos", "devoción infantil", amor "conyugal", "afecto maternal"; lugar de orden, de la "paz" interior, del "sueño apacible" y de la "salud"; ahorrativa y hogareña, mantiene las pasiones y los deseos lejos de sí; el necesitado que aparece por su puerta jamás es rechazado; el desaliñado nunca aparece por allí. Su carácter discreto y solemne produce respeto; es apreciada por su "indulgencia" y su "sensibilidad", y temida por su prudencia y su decisión. Ella emana calidez, pura luz, que ilumine todo cuanto hay a su alrededor y le da vida» [1].

D é c i m o c a p í t u l o

en el que los señores enciclopedistas Denis Diderot y Jean le Rond d 'Alambert sostienen su discurso sobre la virtud femenina, secundados más adelante por la «fisonomía dental» de Johann Caspar Lavater.

Diderot, d'Alamberty la virtuosa mujer ideal Entre 1751 y 1780 aparece en Francia la Enciclopedia, *la* obra-modelo de la Ilustración, de orientación predominantemente filosófica, editada y esencialmente realizada por dos hombres: Denis Diderot y Jean le Rond d'Alambert. Me permitiré echar un vistazo al articulo *femme,* subtítulo: *femme morale.* En él se describe exhaustivamente y con toda claridad el concepto de lo femenino de los ilustrados:

«La felicidad [de la mujer] radica en ignorar lo que el gran mundo llama placeres; su gloría consiste en vivir de manera oculta. Se limita a las obligaciones de esposa y madre y sacrifica sus días con la práctica de "virtudes aparentemente poco gloriosas"; se ocupa de su familia, manda sobre su esposo y éste la "complace"; también manda sobre los niños por medio de su

"dulzura", sobre la servidumbre gracias a su "bondad". Su hogar es el lugar de "sentimientos religiosos", "devoción infantil", amor "conyugal", "afecto maternal"; lugar de orden, de la "paz" interior, del "sueño apacible' y de la

"salud"; ahorrativa y hogareña, mantiene las pasiones y los deseos lejos de sí; el necesitado que aparece por su puerta jamás es rechazado; el desaliñado nunca aparece por allí. Su carácter discreto y solemne produce respeto; es apreciada por su "indulgencia* y su "sensibilidad", y temida por su prudencia y su decisión. Ella emana calidez, pura luz, que ilumine todo cuanto hay a su alrededor y le da vida»

En contraste con el hombre, que en la Enciclopedia es analizado desde el aspecto de su perfeccionamiento intelectual, la mujer es contemplada esencialmente en cuanto a su perfeccionamiento moral, siempre desde la perspectiva de un ideal de virtud orientado por las exigencias masculinas. Finalmente, el autor de tan utópica mujer virtuosa en el siglo XVIII concluye preguntándose: «¿Es la naturaleza la que ha situado (a la mujer) en el más alto rango, o bien es la razón la que la ha llevado ahí?» En ningún momento se le pasa por la cabeza que esté dando rienda suelta a sus propias exigencias masculinas y las esté proyectando en lo femenino, en tanto que deseo de virginidad, moralidad, pureza y virtud. De hecho, no comprende que escribe según las leyes morales masculinas, que consisten ante todo en hacer prevalecer un catálogo de la virtud para lo femenino totalmente irreal en nombre de la moral; y que no es la idea central de la razón, sino concretamente la del filósofo de sexo masculino, la que establece el marco y los pilares centrales de la moralidad femenina. Con esto quiero decir que la «heroína virtuosa», la mujer honesta es producto de la razón masculina y, a la vez, del anhelo de la existencia masculina. Y es más: el filósofo, y con él el especialista clásico en el pensar y en la razón, posee una capacidad evidentemente modesta para reconocer lo relativo de su proyecto femenino, en el que está implícita la vinculación de retrato femenino con los deseos masculinos en general.

Sobre la hermenéutica de la «pasiva decencia femenina»

Me he permitido —por así decirlo, en la mejor tradición pedagógica de la filosofía de damas— escribir honestidad con -tz, a la hora de establecer mi tesis sobre tal meta de adiestramiento. Naturalmente tal expresión no aparece en los diccionarios (ni en el de «Duden», ni en el «Wahring») y sólo de pasada en el de los hermanos Grimm. Por contra, los grandes conceptos de la moral masculina se imponen como pétalos imperceptibles de una hermenéutica sobre la decencia femenina. Se comprende que tales cuestiones marginales, como por ejemplo el significado del cambio de la «norma moral» (*die Sitte*) al ser «pasivo-decente» (*Sitz-Samkeit*), resulte difícilmente perceptible para los sujetos masculinos. Una mirada femenina experimentada desenmascara sin embargo de inmediato el embuste de las etiquetas puestas por los especialistas en ética, literatura y otros campos.

En contraste con el hombre, que en la Enciclopedia es analizado desde el aspecto de su perfeccionamiento intelectual, la mujer es contemplada esencialmente en cuanto a su perfeccionamiento moral, siempre desde la perspectiva de un ideal de virtud orientado por las exigencias masculinas. Finalmente, el autor de tan utópica mujer virtuosa en el siglo xvm concluye preguntándose: «¿Es la naturaleza la que ha situado (a la mujer) en el más alto rango, o bien es la razón la que la ha llevado ahí?» En ningún momento se le pasa por la cabeza que esté dando rienda suelta a sus propias exigencias masculinas y las esté proyectando en lo femenino, en tanto que deseo de virginidad, moralidad, pureza y virtud. De hecho, no comprende que escribe según las leyes morales masculinas, que consisten ante todo en hacer prevalecer un catálogo de la virtud para lo femenino totalmente irreal en nombre de la moral; y que no es la idea central de la razón, sino concretamente la del filósofo de sexo masculino, la que establece el marco y los pilares centrales de la moralidad femenina. Con esto quiero decir que la «heroína virtuosa», la mujer honesta es producto de la razón masculina y, a la vez, del anhelo de la existencia masculina. Y es más: el filósofo, y con él el especialista clásico en el pensar y en la razón, posee una capacidad evidentemente modesta para reconocer lo relativo de su proyecto femenino, en el que está implícita la vinculación de retrato femenino con los deseos masculinos en general.

Sobre la hermenéutica de la «pasiva decencia femenina»

Me he permitido —por así decirlo, en la mejor tradición pedagógica de la filosofía de damas— escribir honestidad con -tz, a la hora de establecer mi tesis sobre tal meta de adiestramiento. Naturalmente tal expresión no aparece en los diccionarios (ni en el de «Duden», ni en el «Wahring») y sólo de pasada en el de los hermanos Grimm.

Por contra, los grandes conceptos de la moral masculina se imponen como pétalos imperceptibles de una hermenéutica sobre la decencia femenina. Se comprende que tales cuestiones marginales, como por ejemplo el significado del cambio de la «norma moral» *{die Sitie)* al ser

«pasivo-decente» (*Sitz-Samkeit*), resulte difícilmente perceptible para los sujetos masculinos. Una mirada femenina experimentada desenmascara sin embargo de inmediato el embuste de las etiquetas puestas por los especialistas en ética, literatura y otros campos.

Para decirlo brevemente: la exigencia masculina de una femineidad moralizadora llega tan lejos, que incluso el espacio de las mujeres queda a la par delimitado «¿La mujer?: ¡Con la mujer!». Y así están juntas en sus gabinetes, en sus aposentos, en sus cocinas. Su mundo vital se restringe al espacio doméstico, intra-familiar y permanecen normalmente ante el bordador; y su prescrita dulzura y pasividad, sus adormiladas pasiones las van haciendo cada vez más parecidas a un mueble. Pronto no son más que objetos pasivos y decentes. Su ser-decente garantiza su capacidad de ser propiedades. Los muros del hogar europeo son igual de fuertes que aquellos del harén oriental. El marido no es más que una variante europea del amo oriental del harén: las mujeres son objeto de propiedad, tanto allí como aquí.

Moral masculina: de los dientes blancos a los corazones puros

Por lo dicho se constata que la honestidad femenina no es diferente en la civilizada Europa del siglo XVIII que en el harén oriental. Quizá resulte tal afirmación exagerada. En ese caso se impone revisar otras determinaciones de la virtud femenina; aquellas que establecen una gran frontera entre las leyes morales masculinas y la honestidad o virtud femenina. Aquí no podemos pasar de largo por Rousseau, quien contribuyó enormemente a la concepción teórica del perfeccionamiento moral femenino. En su pedagógico «bestseller», llamado *Emilio o de la educación*, encontramos la siguiente reflexión: «La investigación de las verdades abstractas y especulativas, de los principios, los axiomas en ciencia, todo lo relacionado con generalizar los conceptos son tareas que no competen a las mujeres; sus estudios han de referirse siempre a la práctica; su asunto [el de las mujeres] consiste en aplicar los principios que el hombre ha descubierto...» [2].

Y de nuevo Rousseau: «Los hombres pueden filosofar mejor sobre el corazón humano; la mujer sin embargo puede leer mejor en él. En ella puede encontrarse, por así decirlo, la moral de la experiencia; en nosotros el reducirla a un sistema» [3].

El hombre fundamenta los principios de la moral, sus leyes, en tanto que a la mujer le toca en suerte la difícil tarea de convertir las normas morales en praxis. Resulta prácticamente innecesario señalar aquí que Rousseau participa del catálogo de la virtud femenina en

Para decirlo brevemente: la exigencia masculina de una femineidad moralizadora llega tan lejos, que incluso el espacio de las mujeres queda a la par delimitado «¿La mujer?: ¡Con la mujer!». Y así están juntas en sus gabinetes, en sus aposentos, en sus cocinas. Su mundo vital se restringe al espacio doméstico, intra-familiar y permanecen normalmente ante el bordador; y su prescrita dulzura y pasividad, sus adormiladas pasiones las van haciendo cada vez más parecidas a un mueble. Pronto no son más que objetos pasivos y decentes.

Su ser-decente garantiza su capacidad de ser propiedades. Los muros del hogar europeo son igual de fuertes que aquellos del harén oriental. El marido no es más que una variante europea del amo oriental del harén: las mujeres son objeto de propiedad, tanto allí como aquí.

Moral masculina: de los dientes blancos a los corazones puros Por lo dicho se constata que la honestidad femenina no es diferente en la civilizada Europa del siglo xviii que en el harén oriental.

Quizá resulte tal afirmación exagerada. En ese caso se impone revisar otras determinaciones de la virtud femenina; aquellas que establecen una gran frontera entre las leyes morales masculinas y la honestidad o virtud femenina. Aquí no podemos pasar de largo por Rousseau, quien contribuyó enormemente a la concepción teórica del perfeccionamiento moral femenino. En su pedagógico «bestseller», llamado *Emilio o de la educación*, encontramos la siguiente reflexión: «La investigación de las verdades abstractas y especulativas, de los principios, los axiomas en ciencia, todo lo relacionado con generalizar los conceptos son tareas que no competen a las mujeres; sus estudios han de referirse siempre a la práctica; su asunto [el de las mujeres] consiste en aplicar los principios que el hombre ha descubierto...» 2.

Y de nuevo Rousseau: «Los hombres pueden filosofar mejor sobre el corazón humano; la mujer sin embargo puede leer mejor en él.

En ella puede encontrarse, por así decirlo, la moral de la experiencia; en nosotros el reducirla a un sistema» *.

El hombre fundamenta los principios de la moral, sus leyes, en tanto que a la mujer le toca en suerte la difícil tarea de convertir las normas morales en praxis. Resulta prácticamente innecesario señalar aquí que Rousseau participa del catálogo de la virtud femenina en

todos sus puntos «de peso»: esto es, en la pasividad, en la virginidad, la bondad, el amor, en el perdón siempre *a priori*, etc...

Podemos ahorrarnos un paseo más amplio por la historia de la filosofía: el establecimiento del catálogo femenino de virtudes en el siglo XVIII es rotundo y tan al unísono, que con el tiempo seguramente se llegó a tomar como algo natural incluso el poder descifrar la honestidad femenina tan sólo a partir de sus rasgos faciales. Johann Caspar Lavater, el fundador de una «fisionomía» científica, defiende la opinión de que «el lenguaje natural de la virtud» es posible leerlo en los rasgos de los seres humanos. En sus *Fragmentos fisionómicos para potenciar el conocimiento y el amor de los seres humanos*, que apareció en 1775 en Winterthur, encontramos lo siguiente: «¿Qué suaviza más la rudeza masculina... que la mirada dulce de un noble y agradable ser femenino? ¿Qué más, que la caricia de una suave mano femenina? ¿Qué más, que el clarear de unas lágrimas contenidas? ¿Qué pecador no deja entonces de pecar?» [4]. Y más adelante continúa: lo que el mundo denomina belleza no es otra cosa que «el rostro de una joven pura, que siente cada temblor, cada sufrimiento en lo más oculto del rostro de su marido» [5].

En Lavater la fisionomía femenina se convierte directamente en medida de la virtud femenina: la belleza femenina representa inocencia; la «frente abombada señala receptividad para aprender todo lo que un hombre sabio pueda transmitirle»; y «la bondad de corazón... se refleja en unos dientes perfectamentes blancos» —afirmación ésta que quizá para sus contemporáneos, dedicados a la higiene dental, resultaría algo exagerada.

Y de la fisonomía a la historia de la literatura: también aquí la honestidad y la virtud femeninas encontraron conocidos reflejos. Pensemos en las heroínas, tan faltas de sangre como moralmente superdotadas de la tragedia burguesa; en las virtuosas, pero totalmente despersonalizadas Miss Sara Sampson y Emilia Galottis en Lessing; o pensemos en la cursi heroína de la virtud, Luise Miller, en *Kabale und Liebe* de Schiller *.

Los misterios de la producción de la moral masculina

Sólo las mujeres engañadas y, naturalmente, los hombres saben el misterio celosamente guardado de este triste juego burgués sobre la

* *[Cábala y amor]*.

todos sus puntos «de peso»: esto es, en la pasividad, en la virginidad, la bondad, el amor, en el perdón siempre *a priori,* etc...

Podemos ahorrarnos un paseo más amplio por la historia de la filosofía: el establecimiento del catálogo femenino de virtudes en el siglo xvni es rotundo y tan al unisono, que con el tiempo seguramente se llegó a tomar como algo natural incluso el poder descifrar la honestidad femenina tan sólo a partir de sus rasgos faciales. Johann Caspar Lavater, el fundador de una «fisionomía» científica, defiende la opinión de que «el lenguaje natural de la virtud» es posible leerlo en los rasgos de los seres humanos. En sus *Fragmentos fisionómicos para potenciar el conocimiento y el amor de los seres humanos*, que apareció en 1775 en Winterthur, encontramos lo siguiente: «¿Qué suaviza más la rudeza masculina...

que la mirada dulce de un noble y agradable ser femenino? ¿Qué más, que la caricia de una suave mano femenina? ¿Qué más, que el clarear de unas lágrimas contenidas? ¿Qué pecador no deja entonces de pecar?» *4.* Y más adelante continúa: lo que el mundo denomina belleza no es otra cosa que «el rostro de una joven pura, que siente cada temblor, cada sufrimiento en lo más oculto del rostro de su marido» 5.

En Lavater la fisionomía femenina se convierte directamente en medida de la virtud femenina: la belleza femenina representa inocencia; la «frente abombada señala receptividad para aprender todo lo que un hombre sabio pueda transmitirle»; y «la bondad de corazón...

se refleja en unos dientes perfectamentes blancos» —afirmación ésta que quizá para sus contemporáneos, dedicados a la higiene dental, resultaría algo exagerada.

Y de la fisonomía a la historia de la literatura: también aq u la honestidad y la virtud femeninas encontraron conocidos reflejos.

Pensemos en las heroínas, tan faltas de sangre como moralmente superdotadas de la tragedia burguesa; en las virtuosas, pero totalmente despersonalizadas Miss Sara Sampson y Emilia Galottis en Lessing; o pensemos en la cursi heroína de la virtud, Luise Miller, en *Kahale und Liebeác* Schiller *.

Los misterios de la producción de la moral masculina Sólo las mujeres engañadas y, naturalmente, los hombres saben el misterio celosamente guardado de este triste juego burgués sobre la

[Cabala y amor].





Ilustración 18

Jean Juegues Rousseau y su protectora Múdame de Warrens.

D élas Oeuvrcs completes de Rousseau (París 1788-1793) *Grabado según Lebarbier, por Ghendí.*

virtud femenina. Es el caso por ejemplo del Mellefont de Lessing, este demonio de hombre a lo Casanova, este fascinante seductor de mujeres, que posee no sólo encanto sino también espíritu, es decir, una mezcla explosiva. Este personaje precisamente es el que revela el misterio tan ocultado y, sin embargo, de sobra conocido por todo el mundo: cuando un sólo desliz puede arruinar la virtud, entonces «no hay nadie virtuoso, la virtud es un fantasma que se deshace en el aire, cuando uno cree haberla abrazado con fuerza» [6]. Para un ser racional y no especialmente inteligente —no para los Casanovas, que de otro modo no serían tales—, para un ser humano pensante, el carácter de encierro que tiene la honestidad femenina es evidente, ni algo oculto, ni tampoco ocultable. Pero, entretanto, incluso el «No-Poder-Pensar» pertenece al catálogo femenino de virtudes. Como se lee en Lessing, por boca de la astuta Condesa Orsini: «Una mujer que piense es tan repugnante como un hombre que se maquille» [7].

También Kant, por supuesto, pertenece a aquellos que conocen los misterios de la producción de la honestidad femenina. En su legado póstumo se halla esta cita: «Cuando se piensa que hombre y mujer conforman un todo moral, entonces no sólo hay que adjudicarles virtudes comunes, sino que habría que dar a unos aquellas que le faltan a otros» [8]. Que Kant esté aquí dando a la polarización entre virtud masculina y femenina el fundamento filosófico; o que ejercite una sutil crítica desenmascadora de la diferenciación entre leyes morales masculinas y honestidad femenina, es algo que ahora no se puede debatir con mayor extensión. Pero, en mi opinión, Kant es aquí algo más crítico e, incluso, autocrítico que la mayoría de los legisladores morales y filósofos masculinos de la época.

Por resumir brevemente: yo creo que el discurso de la virtud del siglo XVIII es en lo esencial un enorme intento de someter al ser femenino bajo un catálogo de la virtud establecido por legisladores masculinos, una especie de prueba de obediencia de la época para el conjunto de las mujeres, un «test» de su disponibilidad moral a ser subordinadas. El marco social y filosófico se corresponde en mi opinión claramente con un intento, también de la época, de aligerarse los hombres de la carga de sus obligaciones.

La burguesía ascendente, que descubre las leyes del mercado y pone en marcha la modernidad representada por el conjunto de los hombres lanzados al «mundo del trabajo», ha convertido en obsoleta una imagen moral, que hasta entonces había antepuesto la legitimi-

virtud femenina. Es el caso por ejemplo del Mellefont de Lessing, este demonio de hombre a lo Casanova, este fascinante seductor de mujeres, que posee no sólo encanto sino también espíritu, es decir, una mezcla explosiva. Este personaje precisamente es el que revela el misterio tan ocultado y, sin embargo, de sobra conocido por todo el mundo: cuando un sólo desliz puede arruinar la virtud, entonces «no hay nadie virtuoso, la virtud es un fantasma que se deshace en el aire, cuando uno cree haberla abrazado con fuerza» 6. Para un ser racional y no especialmente inteligente —no para los Casanovas, que de otro modo no serían tales—, para un ser humano pensante, el carácter de encierro que tiene la honestidad femenina es evidente, ni algo oculto, ni tampoco ocultable. Pero, entretanto, incluso el «No-Poder-Pensar» pertenece al catálogo femenino de virtudes. Como se lee en Lessing, por boca de la astuta Condesa Orsini: «Una mujer que piense es tan repugnante como un hombre que se maquille» 7.

También Kant, por supuesto, pertenece a aquellos que conocen los misterios de la producción de la honestidad femenina. En su legado postumo se halla esta cita: «Cuando se piensa que hombre y mujer conforman un todo moral, entonces no sólo hay que adjudicarles virtudes comunes, sino que habría que dar a unos aquellas que le faltan a otros» 8. Que Kant esté aquí dando a la polarización entre virtud masculina y femenina el fundamento ñlosófico; o que ejercite una sutil crítica desenmascadora de la diferenciación entre leyes morales masculinas y honestidad femenina, es algo que ahora no se puede debatir con mayor extensión. Pero, en mi opinión, Kant es aquí algo más crítico e, incluso, autocrítico que la mayoría de los leOsladores morales y filósofos masculinos de la época.

Por resumir brevemente: yo creo que el discurso de la virtud del siglo xvill es en lo esencial un enorme intento de someter al ser femenino bajo un catálogo de la virtud establecido por legisladores masculinos, una especie de prueba de obediencia de la época para el conjunto de

las mujeres, un «test» de su disponibilidad moral a ser subordinadas. El marco social y filosófico se corresponde en mi opinión claramente con un intento, también de la época, de aligerarse los hombres de la carga de sus obligaciones.

La burguesía ascendente, que descubre las leyes del mercado y pone en marcha la modernidad representada por el conjunto de los hombres lanzados al «mundo del trabajo», ha convertido en obsoleta una imagen moral, que hasta entonces había antepuesto la legitimi-



Ilustración 19



'.*vü\\V>>Sv

Ilustración 19

«... *¿Q ué suavizo más la rudeza masculina que la mirada dulce de un noble ser femenino.*

Grabado deJohann Ileinricb Lips para foí Fragmentos fisionómicos... de *J. C.*

Lavater, en la edición de i787.

dad, esto es el bien moral, a la legalidad, a la norma positiva. Y de este modo las mujeres se convierten en amparo de una moralidad hipostasiada, devenida en «agua de borrajas». De manera sutil y casi imperceptible tiene lugar la internalización de una «pasiva honestidad» frágil, deseada y contra la vida.

Kant todavía había alabado las «flores» morales, con las que Europa fuera instaurando la relación entre los géneros. Pero con una mirada objetiva, quizá con aquella de los viajeros persas, no encontramos en la Europa del siglo XVIII otra cosa que lo femenino en la «más profunda esclavitud» —como Kant enunció en la relación con los negros. Dirigida por las leyes morales masculinas, la femineidad europea cayó en una «epidemia del vértigo de la virtud», en una ubicua «dictadura» de la virtud, que bajo la sonrosada etiqueta de la «pasiva decencia femenina» funcionaba todavía más carcelariamente que toda otra cárcel real, y era aún más segura que el harén oriental, en el que al menos siempre existía la posibilidad de un levantamiento rebelde.

Tanto el harén como la idea de honestidad virtuosa aparecen como realización de las fantasías de los hombres. El harén, la mirada hacia Oriente, viene a ser en Occidente una proyección, un espejo de relaciones similares en Europa. La única diferencia es que los barrotes del serrallo europeo están compuestos de una materia más sutil; están soldados con los actuales medios de la moderna ciencia social y con el material de la interdicción civil e intelectual de las mujeres.

Montesquieu hace decir al eunuco mayor, es decir al guardián del harén de Usbek: «Yo gobierno en el serrallo como en un pequeño reino... veo con satisfacción que todo depende de mí. Y si tienen (las mujeres) algo en la cabeza, les ruego enseguida calma..., pronuncio siempre las palabras obligación, virtud, castidad, honestidad» [9]. Ésta, por tanto, es la receta de la moral masculina, de las leyes morales masculinas.

Usbek y Rhedi en los años noventa o: ¿lo femenino como auto-amaestramiento?

Pero, a pesar de todo, no creo que la antigua y conocida cuenta salga bien: los hombres como chicos malos y opresores patológicos

dad, esto es el bien moral, a la legalidad, a la norma positiva. Y de este modo las mujeres se convierten en amparo de una moralidad hipostasiada, devenida en «agua de borrajas». De manera sutil y casi imperceptible tiene lugar la internalización de una «pasiva honestidad» frágil, deseada y contra la vida.

Kant todavía había alabado las «flores» morales, con las que Europa fuera instaurando la relación entre los géneros. Pero con una mirada objetiva, quizá con aquella de los viajeros persas, no encontramos en la Europa del siglo XV1U otra cosa que lo femenino en la

«más profunda esclavitud» —como Kant enunció en la relación con los negros. Dirigida por las leyes morales masculinas, la femineidad europea cayó en una «epidemia del vértigo de la virtud», en una ubicua «dictadura» de la virtud, que bajo la sonrosada etiqueta de la

«pasiva decencia femenina» funcionaba todavía más carcelariamente que toda otra cárcel real, y era aún más segura que el harén oriental, en el que al menos siempre existía la posibilidad de un levantamiento rebelde.

Tanto el harén como la idea de honestidad virtuosa aparecen como realización de las fantasías de los hombres. El harén, la mirada hacia Oriente, viene a ser en Occidente una proyección, un espejo de relaciones similares en Europa. La única diferencia es que los barrotes del serrallo europeo están compuestos de una materia más sutil; están soldados con los actuales medios de la moderna ciencia social y con el material de la interdicción civil e intelectual de las mujeres.

Montesquieu hace decir al eunuco mayor, es decir al gua.dián del harén de Usbek: «Yo gobierno en el serrallo como en un peque

ño reino... veo con satisfacción que todo depende de mí. Y si tienen (las mujeres) algo en la cabeza, les ruego enseguida calma..., pronuncio siempre las palabras obligación, virtud, castidad, honestidad» 9.

Ésta, por tanto, es la receta de la moral masculina, de las leyes morales masculinas.

Usbek y Rhedi en los años noventa

o: ¿lo femenino como auto-amaestramiento?

Pero, a pesar de todo, no creo que la antigua y conocida cuenta salga bien: los hombres como chicos malos y opresores patológicos

de las mujeres; las mujeres como ángeles de virtud, que siempre caen inocentemente bajo las ruedas de la historia masculina de la humanidad. Es más: para aquellos que deseen saberlo, la mecánica de las leyes morales era en Montesquieu, en 1721, la misma que la actual. Las mujeres se han dejado poner la «camisa de fuerza» de la opresión de la honestidad femenina; no son sacrificadas carentes de toda culpa, sino más bien corresponsables. Apuntar este aspecto me resulta particularmente importante, por cuanto hoy en día, en los así llamados años «postemancipatorios» (una descripción a la que no puedo adherirme) comienzan de nuevo a jugar un papel, y no precisamente menor, los valores clásicamente femeninos.

La pequeña historia de la filosofía referida a la moral masculina, a la pasiva honestidad femenina y a las leyes morales de los hombres puede alargarse fácilmente desde el siglo XVIII hasta nuestro siglo XX. Para mostrarlo, hagamos el siguiente experimento intelectual: Usbek y Rhedi, los dos persas, viajan a Europa de nuevo en el siglo XX. Esta vez es Suiza (y no Francia), envidiada nación sin escándalos, su objetivo turístico. ¿Cómo podían ser unas cartas persas en estas condiciones? En primer lugar quizá ambos viajeros compraran en el quiosco del aeropuerto la última edición de una revista alemana. Como titular: «Servidumbre. Amar con idolatría y sufrir infernalmente». Son muchas las mujeres que lo hacen. Después un vistazo a los «bestsellers» de moda: un tal Norbin Norwood describe cómo en el siglo XX también «Las mujeres aman demasiado». Justamente al lado un libro con el título: *Con el siguiente hombre será muy distinto*, un «best seller» de finales de los años ochenta, con grandes posibilidades comerciales en los noventa, y escrito por una mujer.

No parecen, por tanto, haber cambiado mucho las relaciones en el reino de los sexos. Quizá Usbek y Rhedi tuvieran también una visión de las noticias de la semana anterior: «Una esposa asesinada, por negar el beso de buenas noches». Lo que, por cierto, no es ninguna broma [10]. Algo irritados por las increíbles costumbres amorosas en la amada Suiza, se informan a través de una lógicamente frustrada feminista de los hechos sobre la actual relación genérica. Así reciben noticias de que, a pesar de las fórmulas jurídicas que sancionan la igualdad, la media de diferencia salarial entre hombres y mujeres se sitúa aproximadamente en un 30% [11], que en la Facultad de Filosofía I, una de las más bellas Universidades suizas, hay más de un 50% de alumnas, pero tan sólo un 2% de catedráticas [12]. Tal vez podían plan-

de las mujeres; las mujeres como ángeles de virtud, que siempre caen inocentemente bajo las ruedas de la historia masculina de la humanidad. Es más: para aquellos que deseen saberlo, la mecánica de las leyes morales era en Montesquieu, en 1721, la misma que la actual. Las mujeres se han dejado poner la «camisa de fuerza» de la opresión de la honestidad femenina; no son sacrificadas carentes de toda culpa, sino más bien corresponsables. Apuntar este aspecto me resulta particularmente importante, por cuanto hoy en día, en los así llamados años «postemancipatorios» (una descripción a la que no puedo adherirme) comienzan de nuevo a jugar un papel, y no precisamente menor, los valores clásicamente femeninos.

La pequeña historia de la filosofía referida a la moral masculina, a la pasiva honestidad femenina y a las leyes morales de los hombres puede alargarse fácilmente desde el siglo xvm hasta nuestro siglo xx.

Para mostrarlo, hagamos el siguiente experimento intelectual: Usbek y Rhedi, los dos persas, viajan a Europa de nuevo en el siglo xx. Esta vez es Suiza (y no Francia), envidiada nación sin escándalos, su objetivo turístico. ¿Cómo podían ser unas cartas persas en estas condiciones? En primer lugar quizá ambos viajeros compraran en el quiosco del aeropuerto la última edición de una revista alemana. Como titular: «Servidumbre. Amar con idolatría y sufrir infernalmente». Son muchas las mujeres que lo hacen. Después un vistazo a los «bestse-Uers» de moda: un tal Norbin Norwood describe cómo en el siglo xx también «Las mujeres aman demasiado». Justamente al lado un libro con el título: *Con el siguiente hombre será muy distinto,* un «best seller»

de finales de los años ochenta, con grandes posibilidades comerciales en los noventa, y escrito por una mujer.

No parecen, por tanto, haber cambiado mucho las relaciones en el reino de los sexos. Quizá Usbek y Rhedi tuvieran también una visión de las noticias de la semana anterior «Una esposa asesinada, por negar el beso de buenas noches». Lo que, por cierto, no es ninguna broma ,0. Algo irritados por las increíbles costumbres amorosas en la amada Suiza, se informan a través de una lógicamente frustrada feminista de los hechos sobre la actual relación genérica. Así reciben noticias de que, a pesar de las fórmulas jurídicas que sancionan la igualdad, la media de diferencia salarial entre hombres y mujeres se sitúa aproximadamente en un 30% n, que en la Facultad de Filosofía I, una de las más bellas Universidades suizas, hay más de un 50% de alumnas, pero tan sólo un 2% de catedráticas 12 Tal vez podían plan

tearse las damas feministas por qué la violación de la propia esposa no se considera un delito punible. Y, etcétera.

Enfermedades genéricas históricas y feminización de la moral masculina

Con toda seguridad estas nuevas cartas persas no llegarían a constituir un «bestseller». Es de suponer que el público lector conoce estos argumentos sobradamente. Pero nuestros postmodernos persas podían constatar algo más que el déficit emancipatorio: podían constatar una llamada de los hombres hacia una «feminización», un giro hacia lo femenino por parte de la sociedad. En la época de los valores «masculinos», como la competitividad, el máximo beneficio, la movilidad sin fronteras, el «stress» permanente, el interminable aumento de la eficiencia, etc..., los valores clásicamente «femeninos» alcanzan una nueva dimensión, casi de salvadores de la humanidad; así, la paz, el amor, el cuidado, quizá también la asistencia y la dulzura. El catálogo femenino de la virtud, o lo femenino por antonomasia, se ha convertido en portador de esperanza de una sociedad que se encuentra ecológicamente al borde del abismo; de una sociedad que necesita de paz y de reconciliación entre el ser humano y la naturaleza. Tales exigencias han de ser tomadas en serio. El ser humano tiene derecho a su bienestar, al amor, a la felicidad. Y, sin embargo, tal «feminización» resulta sospechosa. Porque evidentemente este lema de la nueva femineidad ha encontrado eco sobre todo entre las mujeres: «Por fin, por fin volvemos a ser necesarias». De modo que, después de no haber dado resultado las recetas feministas, ¡intentémoslo con la nueva femineidad!

Todas las cosas buenas son tres

En este punto se imponen tres cosas, a saber: una constatación algo sorprendente; una afirmación provocativa; y una propuesta reconciliadora. La constatación sorprendente no es otra que la de volvernos a encontrar en un tiempo de cambio de virtudes y valores en lo que se refiere a la diferencia genérica. Podemos interpretar, si así deseamos verlo, que hay una disolución o, al menos, un proceso de

tearse las damas feministas por qué la violación de la propia esposa no se considera un delito punible. Y, etcétera.

Enfermedades genéricas históricas

y feminización de la moral masculina

Con toda seguridad estas nuevas cartas persas no llegarían a constituir un «bestseller». E s de suponer que el público lector conoce estos argumentos sobradamente. Pero nuestros postmodernos persas podían constatar algo más que el déficit emancipatorio: podían constatar una llamada de los hombres hacia una «feminización», un giro hacia lo femenino por parte de la sociedad. En la época de los valores «masculinos», como la competitividad, el máximo beneficio, la movilidad sin fronteras, el «stress» permanente, el interminable aumento de la eficiencia, etc..., los valores clásicamente «femeninos» alcanzan una nueva dimensión, casi de salvadores de la humanidad; así, la paz, el amor, el cuidado, quizá también la asistencia y la dulzura. El catálogo femenino de la virtud, o lo femenino por antonomasia, se ha convertido en portador de esperanza de una sociedad que se encuentra ecológicamente al borde del abismo; de una sociedad que necesita de paz y de reconciliación entre el ser humano y la naturaleza. Tales exigencias han de ser tomadas en serio. El ser humano tiene derecho a su bienestar, al amor, a la felicidad. Y, sin embargo, tal «feminización» resulta sospechosa. Porque evidentemente este lema de la nueva femineidad ha encontrado eco sobre todo entre las mujeres: «Por fin, por fin volvemos a ser necesarias». De modo que, después de no haber dado resultado las recetas feministas, ¡intentémoslo con la nueva femineidad!

Todas las cosas buenas son tres

En este punto se imponen tres cosas, a saber una constatación algo sorprendente; una afirmación provocativa; y una propuesta reconciliadora. La constatación sorprendente no es otra que la de volvernos a encontrar en un tiempo de cambio de virtudes y valores en lo que se refiere a la diferencia genérica. Podemos interpretar, si así deseamos verlo, que hay una disolución o, al menos, un proceso de

disolución del clásico y rígido catálogo de la virtud masculino, en favor de maneras y formas de ser sociales más suaves, más «femeninas». Y aun cuando todavía no suceda nada concreto en esta dirección, al menos la más cuidadosa, protectora, amigable y erótica relación (en el buen sentido) con la naturaleza está anunciada. Formulado a modo de eslogan: la ruda masculinidad ha de ser disuelta por una «suave» femineidad.

Pero —y con esto entramos en la afirmación provocativa— «masculinidad y femineidad son enfermedades genéricas». Así lo formula la catedrática berlinesa Christine Thürmer-Rohr [13]. Lo que definimos clásicamente como valores masculinos y femeninos tiene más que ver con el establecimiento de valores lastrados, casi enfermizos y simples modos de comportamiento, que con lo que en realidad los hombres concretos y las mujeres quieren hoy ser y hacer. Quizá resulte ser esta nueva concepción de lo femenino sólo una variante de aquella harto conocida forma de la pasiva honestidad, con el encanto indiscreto añadido de ser emocionalmente agasajadas con toda seguridad.

Que las mujeres quieran tomar en serio este momento de moralización en la historia actual de la humanidad es algo que me resulta altamente dudoso. La función de la buena y moral femineidad pensada en su momento de manera positiva, ha adquirido hoy en la práctica, cada vez más la función de un «medio de limpieza y de desinfección», tal como lo formula Thürmer-Rohr. La llamada a una feminización total, a la sociedad feminizada parece ser lamentablemente sólo el intento de los hombres por situarse al margen como los «hacedores» de la historia. En tanto que las mujeres apoyen la feminización de la sociedad y con ello el desentenderse por parte de los hombres de su responsabilidad práctica, será la tan celebrada nueva femineidad poco más que un gran «lavado de cara» de la sociedad a costa de las mujeres.

Y, *en tercer lugar*, una propuesta reconciliadora, en el sentido de un cuidado discurso entre los sexos: ¿Qué pasaría, señores míos, si no se limitaran a pedir la transformación de lo cotidiano, la feminización de la cultura, y a esperarla por parte de las mujeres? ¡Eroticen ustedes también algo la vida cotidiana! ¡No dejen el fantástico territorio del sentimiento sólo a las mujeres! Adornen sus inteligentes reflexiones *con amore*, fundamenten sus principios no sólo en la buena y antigua *ratio*, sino atrévanse a hacerlo con el sentimiento. Seguro que de la mezcla de Eros y Razón no surge nada que vaya a ser más

disolución del clásico y rígido catálogo de la virtud masculino, en favor de maneras y formas de ser sociales más suaves, más «femeninas». Y aun cuando todavía no suceda nada concreto en esta dirección, al menos la más cuidadosa, protectora, amigable y erótica relación (en el buen sentido) con la naturaleza está anunciada. Formulado a modo de eslogan: la ruda masculinidad ha de ser disuelta por una «suave» femineidad.

Pero —y con esto entramos en la afirmación provocativa— «masculinidad y femineidad son enfermedades genéricas». Así lo formula la catedrática berlinesa Christine Thürmer-Rohr 1}. Lo que definimos clásicamente como valores masculinos y femeninos tiene más que ver con el establecimiento de valores lastrados, casi enfermizos y simples modos de comportamiento, que con lo que en realidad los hombres concretos y las mujeres quieren hoy ser y hacer. Quizá resulte ser esta nueva concepción de lo femenino sólo una variante de aquella harto conocida forma de la pasiva honestidad, con el encanto indiscreto añadido de ser emocionalmcnte agasajadas con toda seguridad.

Que las mujeres quieran tomar en serio este momento de moralización en la historia actual de la humanidad es algo que me resulta altamente dudoso. La función de la buena y moral femineidad pensada en su momento de manera positiva, ha adquirido hoy en la práctica, cada vez más la función de un «medio de limpieza y de desinfección», tal como lo formula Thürmer-Rohr. La llamada a una feminización total, a la sociedad feminizada parece ser lamentablemente sólo el intento de los hombres por situarse al margen como los

«hacedores» de la historia. En tanto que las mujeres apoyen la feminización de la sociedad y con ello el desentenderse por parte de los hombres de su responsabilidad práctica, será la tan celebrada

nueva femineidad poco más que un gran «lavado de cara» de la sociedad a costa de las mujeres.

Y, *en tercer lugar,* una propuesta reconciliadora, en el sentido de un cuidado discurso entre los sexos: ¿Qué pasaría, señores míos, si no se limitaran a pedir la transformación de lo cotidiano, la feminización de la cultura, y a esperarla por parte de las mujeres? ¡Eroticen ustedes también algo la vida cotidiana! ¡No dejen el fantástico territorio del sentimiento sólo a las mujeres! Adornen sus inteligentes reflexiones *con amore,* fundamenten sus principios no sólo en la buena y antigua *rallo,* sino atrévanse a hacerlo con el sentimiento. Seguro que de la mezcla de Eros y Razón no surge nada que vaya a ser más

peligroso que los productos-punta conocidos como tecnología genética y atómica.

En cualquier caso, de la misma manera que nadie piensa en una tarea específica de los filósofos (y, más raramente, de las filósofas), tampoco compete sólo a las mujeres especialistas en la femineidad la tarea de introducir el sentimiento, la re-erotización del mundo como una tarea sensible e intelectual. Con esto yo abogo por un ser que no permanezca paralizado en las enfermedades históricamente genéricas que separan masculinidad y femineidad; abogo por un trato no-dogmático con la diferencia genérica. E, incluso, por una suerte de elección genérica, de astuto «ocasionalismo» genérico, que haga las fronteras entre los sexos oscilantes, blandas y frágiles; que tampoco, en tanto seres sexuados, nos obliguen ni las leyes morales masculinas, ni la pasiva honestidad femenina.

* * *

Algo agotadas tras las muchas reivindicaciones en el difícil terreno de la relación entre los sexos, llegamos por fin al Capitulum undécimo, en el que habremos de echar un vistazo más relajado al divertido escenario de la moral genérica. Así, pues: ¡Telón para Ninon de Lenclos y Giacomo Casanova!

peligroso que los productos-punta conocidos como tecnología genética y atómica.

En cualquier caso, de la misma manera que nadie piensa en una tarea específica de los filósofos (y, más raramente, de las filósofas), tampoco compete sólo a las mujeres especialistas en la femineidad la tarea de introducir el sentimiento, la re-erotización del mundo como una tarea sensible e intelectual. Con esto yo abogo por un ser que no permanezca paralizado en las enfermedades históricamente genéricas que separan masculinidad y femineidad; abogo por un trato no-dogmático con la diferencia genérica. E, incluso, por una suerte de elección genérica, de astuto «ocasionalismo» genérico, que haga las fronteras entre los sexos oscilantes, blandas y frágiles; que tampoco, en tanto seres sexuados, nos obliguen ni las leyes morales masculinas, ni la pasiva honestidad femenina.

* * *

Algo agotadas tras las muchas reivindicaciones en el difícil terreno de la relación entre los sexos, llegamos por fin al Capitulum undécimo, en el que habremos de echar un vistazo más relajado al divertido escenario de la moral genérica. Así, pues: ¡Telón para Ninon de Léñelos y Giacomo Casanova!

UNDÉCIMO CAPÍTULO

en el que Ninon de Lenclos, cortesana, y Giacomo Casanova, caballero de Seingalt, se ven envueltos en un discurso de expertos en moral masculina y virtud femenina; seguido de algunas observaciones acerca de la comprensión actual del tema de los sexos.

Más allá de las leyes morales dogmáticas y de los intentos de amaestrar las cuestiones del Eros y demás, demos la palabra a dos expertos, apenas deformados por la filosofía académica en los asuntos de moral masculina y filosofía de damas. Para las cuestiones morales es de nuevo nuestro conocido Giacomo Casanova competente en el tema. La filosofía de damas podemos, con toda confianza, ponerla en manos de una de las más inteligentes y con ello de las más famosas cortesanas de todos los tiempos: se trata de Ninon de Lenclos. Si aparecen *quaestiones* más agudas, no recelaremos en acudir al consejo del amable señor Kant. Todavía otra advertencia: en tanto que se trata de expertos, como es usual la dama y el caballero intervendrán ocasionalmente uno en el terreno del otro. Así sea. Porque así ocurre con los sexos: un constante revoltijo *.

Sobre la moral masculina sin escoria

El título es lo suficientemente barroco; puedo trasladarme directamente al primer tercio del siglo XVII, en el que una mujer de 1620

* Aquí la autora juega con el término alemán *Durch-Ein-Ander* (revoltijo), separándolo intencionadamente de modo que pueda ser leído literalmente «A través-de-otro», expresión que en la traducción no se ha respetado por carecer de sentido en castellano *(N. de la T.)*.

U ndécimo capítulo

en el que Ninon de Léñelos, cortesana, y Giacomo Casanova, caballero de Seingalt, se ven envueltos en un discurso de expertos en moral masculina y virtud femenina; seguido de algunas observaciones acerca de la comprensión actual del tema de los sexos.

Más allá de las leyes morales dogmáticas y de los intentos de amaestrar las cuestiones del Eros y demás, demos la palabra a dos expertos, apenas deformados por la filosofía académica en los asuntos de moral masculina y filosofía de damas. Para las cuestiones morales es de nuevo nuestro conocido Giacomo Casanova competente en el tema. La filosofía de damas podemos, con toda confianza, ponerla en manos de una de las más inteligentes y con ello de las más famosas cortesanas de todos los tiempos: se trata de Ninon de Léñelos. Si aparecen *quaestiones* más agudas, no recelaremos en acudir al consejo del amable señor Kant. Todavía otra advertencia: en tanto que se trata de expertos, como es usual la dama y el caballero intervendrán ocasionalmente uno en el terreno del otro. Así sea. Porque así ocurre con los sexos: un constante revoltijo *.

Sobre la moral masculina sin escoria

El título es lo suficientemente barroco; puedo trasladarme directamente al primer tercio del siglo XVII, en el que una mujer de 1620

* Aquí la autora juega con el término alemán *Durch-Ein-Ander* (revoltijo), separándolo intencionadamente de modo que pueda ser leído literalmente «A traves-de-otro», expresión que en la traducción no se ha respetado por carecer de sentido en castellano *(N. de laT.).*

1620 observa los principios morales, la regulación amorosa y otros tipos de relación entre los sexos al uso. En las cartas de Ninon de Lenclos, una tolerable escritora no-académica (o cortesana, si seguimos la definición del diccionario) encontramos observaciones con títulos cripto-filosóficos, como por ejemplo: «Cuál es la única metafísica racional en el amor»; o: «Sobre la diferencia entre una mujer virtuosa y una puritana» *. Es inútil decir que Ninon de Lenclos no tuvo siquiera el honor de entrar en la historia de la filosofía mundana, al menos en tanto que mediocre filósofa del salón-historia ésta que, por cierto, aún está por escribir. En ocasiones se citaba alguna de sus sentencias, como la que afirma que las mujeres puritanas son «jansenistas del amor». Pero, en general, se compartía el juicio de Kant, quien en 1764 la juzgó despectivamente: «La solterona Ninon de Lenclos no hizo la más mínima reivindicación de la honra, de la castidad y a la par se hubiera sentido muy ofendida, si uno de sus amantes se hubiera atrevido a llegar tan lejos en su juicio (a reprocharle su falta de castidad)» [1].

El porqué de referir esta historia ligeramente picante tiene como causa exclusiva el que está vinculada con la cuestión de la viabilidad práctica de los silogismos masculinos al uso. Ninon de Lenclos se plantea la pregunta de la efectividad de las normas morales. Pero la dama no lo hace al modo clásico de las cuestiones filosóficas, como por ejemplo: «¿Es la moralidad la práctica de la eticidad?»; o: «¿Se expresa una ética sexual normativa en los principios morales genéricamente diferentes?» Este tipo de interrogantes están muy alejados de Ninon. Y, sin embargo, querría afirmar con derecho que Mad me de Lenclos sí da una respuesta a la cuestión de los principios morales, cuando aparecen en el algo delicado terreno de los sexos. A saber: ninguna. O dicho de otra manera y en el tono original: «La corrupción moral» —en palabras de Ninon de Lenclos— es en ese momento «tan grande, que actualmente todas las excelencias de la galantería se tienen por problemáticas».

Por tanto, de nuevo una queja contra la disolución de las costumbres, en particular en la relación entre los sexos. Según la voluntad de los guardianes públicos de las costumbres morales, en el lugar de las «excelencias de la galantería» habrían de estar sólo la virtud

* «Puritana», «mojigata», etc. ha pasado a la historia con el término alemán *Prüden*, en todo caso opuesto a las cortesanas, filósofas de salón o «preciosas» *(N. de la T.)*.

1620 observa los principios morales, la regulación amorosa y otros tipos de relación entre los sexos al uso. En las cartas de Ninon de Léñelos, una tolerable escritora no-académica (o cortesana, si seguimos la definición del diccionario) encontramos observaciones con títulos cripto-filosóficos, como por ejemplo: «Cuál es la única metafísica racional en el amor»; o: «Sobre la diferencia entre una mujer virtuosa y una puritana» *. Es inútil decir que Ninon de Léñelos no tuvo siquiera el honor de entrar en la historia de la filosofía mundana, al menos en tanto que mediocre filósofa del salón-historia ésta que, por cierto, aún está por escribir. En ocasiones se citaba alguna de sus sentencias, como la que afirma que las mujeres puritanas son

«jansenistas del amor». Pero, en general, se compartía el juicio de Kant, quien en 1764 la juzgó despectivamente: «La solterona Ninon de Léñelos no hizo la más mínima reivindicación de la honra, de la castidad y a la par se hubiera sentido muy ofendida, si uno de sus amantes se hubiera atrevido a llegar tan lejos en su juicio (a reprocharle su falta de castidad)» '.

El porqué de referir esta historia ligeramente picante tiene como causa exclusiva el que está vinculada con la cuestión de la viabilidad práctica de los silogismos masculinos al uso. Ninon de Léñelos se plantea la pregunta de la efectividad de las normas morales. Pero la dama no lo hace ai modo clásico de las cuestiones filosóficas, como por ejemplo: «¿Es la moralidad la práctica de la eticidad?»; o: «¿Se expresa una ética sexual normativa en los principios morales genéricamente diferentes?» Este tipo de interrogantes están muy alejados de Ninon. Y, sin embargo, querría afirmar con derecho que Mad me de Léñelos sí da una respuesta a la cuestión de los principios morales, cuando aparecen en el algo delicado terreno de los sexos. A saber: ninguna. O dicho de otra manera y en el tono original: «La corrupción moral» —en palabras de Ninon de Léñelos— es en ese

momento «tan grande, que actualmente todas las excelencias de la galantería se tienen por problemáticas».

Por tanto, de nuevo una queja contra la disolución de las costumbres, en particular en la relación entre los sexos. Según la voluntad de los guardianes públicos de las costumbres morales, en el lugar de las «excelencias de la galantería» habrían de estar sólo la virtud

* «Puritana», «mojigata», etc. ha pasado a la historia con el termino alemán *Prii-den*, en todo caso opuesto a las cortesanas, filósofas de salón o «preciosas» *(N. de la T.).*







Ilustración 20

La Filosofía de la ópera, *deNm on de Leudos.*

Moreau le Jam e: La debutante en petite loge.

Grabado de Palas

pura y los rígidos principios morales. El comentario de Ninon de Lenclos en una carta a un amigo es el siguiente: «Pero, aun cuando su moral [-masculina] esté todavía limpia de escoria, ¿está usted también seguro de que agradará en general?». «Las grandes virtudes», que de nuevo se valoran, «son como monedas de oro; están menos en circulación que la calderilla». Y además la moral fundamentada en principios racionales es, no sólo una variante extraña del ser, sino también totalmente aburrida y con ello poco atractiva e impracticable. Especialmente para las mujeres, porque «¿qué podemos hacer en el mundo con la exactitud matemática de vuestro entendimiento?». Y, para concluir, un comentario, que no puedo resistirme a citar: «¿Y cómo os aburrirían vuestros hombres e incluso os repugnarían, si estuviérais condenadas a ser tan sólo seres racionales eruditos y positivos y a tratar siempre con filósofos?» [2].

Sobre la moral y los menús muy condimentados

Resumiré, o más bien me permitiré aquí una interpretación. Cuando la moralidad deviene en el territorio ontológico de la diferencia genérica como teoría con pretensión normativa, como principio, entonces —como en Ninon de Lenclos— su aplicabilidad a la práctica cotidiana queda *quasi* restringida. La moral masculina «sin escoria», la cual podría también implicar una ética deontológica, es problemática, porque no parte de las contradicciones diarias del ser, de la generalizada irracionalidad de los humanos en el trato amoroso (y no sólo ahí), ni tampoco toma en cuenta el estado emocional de los sujetos agentes, ni el atractivo y el potencial lúdico de la moral llevada a la práctica. Así visto, tal como lo entiende Ninon de Lenclos, la virtud pura exigida es literalmente una «nueva moral de ópera», que funciona con una trama ideada por los filósofos: «Todo desacierto a causa de una pasión desenfrenada es puesto a cuenta de la naturaleza, para preservar el juicio propio y concederle el honor de una tendencia racional» [3].

Idénticas dificultades con la moral sexual normativa afectan también a otro contemporáneo, muy viril, quien a menudo (y no por un feminismo dogmático-fundamentalista) ha sido denunciado como consumista amoral de mujeres. Me refiero a Giacomo Casanova. En el prólogo a sus amplias confesiones reconoce que para él «el culto al

pura y los rígidos principios morales. El comentario de Ninon de Léñelos en una carta a un amigo es el siguiente: «Pero, aun cuando su moral [-masculina] esté todavía limpia de escoria, ¿está usted también seguro de que agradará en general?». «Las grandes virtudes», que de nuevo se valoran, «son como monedas de oro; están menos en circulación que la calderilla». Y además la moral fundamentada en principios racionales es, no sólo una variante extraña del ser, sino también totalmente aburrida y con ello poco atractiva e impracticable. Especialmente para las mujeres, porque «¿qué podemos hacer en el mundo con la exactitud matemática de vuestro entendimiento?».

Y, para concluir, un comentario, que no puedo resistirme a citar: «¿Y

cómo os aburrirían vuestros hombres e incluso os repugnarían, si estuvierais condenadas a ser tan sólo seres racionales eruditos y positivos y a tratar siempre con filósofos?» 2.

Sobre la moral y los menús muy condimentados Resumiré, o más bien me permitiré aquí una interpretación.

Cuando la moralidad deviene en el territorio ontológico de la diferencia genérica como teoría con pretensión normativa, como principio, entonces —como en Ninon de Léñelos— su aplicabilidad a la práctica cotidiana queda *quasi* restringida. La moral masculina «sin escoria», la cual podría también implicar una ética deontológica, es problemática, porque no parte de las contradicciones diarias del si "j, de la generalizada irracionalidad de los humanos en el trato amoroso (y no sólo ahí), ni tampoco toma en cuenta el estado emocional de los sujetos agentes, ni el atractivo y el potencial lúdico de la moral llevada a la práctica. Así visto, tal como lo entiende Ninon de Léñelos, la virtud pura exigida es literalmente una «nueva moral de ópera», que funciona con una trama ideada por los filósofos: «Todo

desacierto a causa de una pasión desenfrenada es puesto a cuenta de la naturaleza, para preservar el juicio propio y concederle el honor de una tendencia racional» \

Idénticas dificultades con la moral sexual normativa afectan también a otro contemporáneo, muy viril, quien a menudo (y no por un feminismo dogmático-fundamentalista) ha sido denunciado como consumista amoral de mujeres. Me refiero a Giacomo Casanova. En el prólogo a sus amplias confesiones reconoce que para él «el culto al







Ilustración 21

Sobre Giacomo Casa nova, las mujeres y las «delicias de un buen menú»; Moreau le Jeune: Le souper fin. *Grabado de von Hetmán.*

placer... siempre ha sido lo más importante». Y las mujeres, cabría añadir, tienen para él el mismo rango que las delicias de un buen menú. En este sentido, encontramos la cita siguiente: «Yo adoraba todas las comidas muy condimentadas: el bacalao de ultramar, el venado aromático y de entre los quesos precisamente los de aquella clase, cuya excelencia se ve en que los gusanillos que en ellos se crían acaban por engordar y ser visibles». De los gusanos del queso pasamos directamente a los seres humanos femeninos:

«Encuentro dulce el olor de las mujeres que he amado; y cuanto más fuerte olía alguna, más dulce me resultaba a mí. Se dirá que es un gusto depravado; y un falta de tacto el reconocerlo sin rubor... Feliz aquel que sabe procurarse placeres, *sin perjudicar a otros*. Estúpido aquel que cree que el Ser Supremo podría encontrar bienestar en que se le dediquen sacrificios, sufrimientos, torturas y privaciones; y en que ame sólo a los exaltados que se imponen tales cargas. Dios sólo puede exigir de sus criaturas el dedicarse a aquellas virtudes, cuya semilla Él ha puesto en su alma; Él nos dio todo sólo para que fuéramos felices... Éste es el argumento más contundente para nuestra libertad moral... Es falso que la auténtica virtud no pueda pretender recompensa alguna, porque ello cause perjuicio a su pureza». Y finalmente: «Realmente virtuoso es sólo el que ejerce la virtud, sin que ello le suponga el menor esfuerzo» [4].

Se puede recoger de la teoría del placer moral de Casanova lo que se quiera. Pero una cosa parece tenerla clara: una moralidad, que sea heterónomamente normativa, con carácter de obligación, mandamiento y prohibición, que se ejerza mediante prescripciones y mentalidades acusadoras, no puede promover lo bueno, sino en todo caso una virtud atrabiliaria.

Cabe plantear: ¿Y qué tiene que ver todo esto con la filosofía? De hecho, una famosa cortesana y un afamado conquistador de mujeres no pueden ser protagonistas en el serio territorio de las reflexiones éticas. De acuerdo: volvamos a la seriedad filosófica. Volvamos al «padre» de las leyes morales, a Immanuel Kant. Sin embargo, me veo obligada de nuevo a decepcionarles. La misma desconfianza en la posibilidad de aplicar los principios a la práctica moral cotidiana se encuentra también en Kant, o al menos en el Kant pre-crítico. En sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, ese gracioso escrito de 1764, Kant duda abiertamente de que sean las *Normen* morales las que dictan la moral de la diferencia genérica y, con ello, la moral sexual. Kant opina: «La virtud de la mujer es una bella vir-

placer» siempre ha sido lo más importante». Y las mujeres, cabría añadir, tienen para él el mismo rango que las delicias de un buen menú. En este sentido, encontramos la cita siguiente: «Yo adoraba todas las comidas muy condimentadas: el bacalao de ultramar, el venado aromático y de entre los quesos precisamente los de aquella clase, cuya excelencia se ve en que los gusanillos que en ellos se crían acaban por engordar y ser visibles». De los gusanos del queso pasamos directamente a los seres humanos femeninos:

«Encuentro dulce el olor de las mujeres que he amado; y cuanto más fuerte olía alguna, más dulce me resultaba a mí. Se dirá que es un gusto depravado; y un falta de tacto el reconocerlo sin rubor» Feliz aquel que sabe procurarse placeres, *sin perjudicar a otros.* Estúpido aquel que cree que el Ser Supremo podría encontrar bienestar en que se le dediquen sacrificios, sufrimientos, torturas y privaciones; y en que ame sólo a los exaltados que se imponen tales cargas. Dios sólo puede exigir de sus criaturas el dedicarse a aquellas virtudes, cuya semilla .El ha puesto en su alma; Él nos dio todo sólo para que fuéramos felices... Éste es el argumento más contundente para nuestra libertad moral... E s falso que la auténtica virtud no pueda pretender recompensa alguna, porque ello cause perjuicio a su pureza». Y finalmente:

«Realmente virtuoso es sólo el que ejerce la virtud, sin que ello le suponga el menor esfuerzo»

Se puede recoger de la teoría del placer moral de Casanova lo que se quiera. Pero una cosa parece tenerla clara: una moralidad, que sea heterónomamente normativa, con carácter de obligación, mandamiento y prohibición, que se ejerza mediante prescripciones y mentalidades acusadoras, no puede promover lo bueno, sino en todo caso una virtud atrabiliaria.

Cabe plantear: ¿Y qué tiene que ver todo esto con la filosofía?

De hecho, una famosa cortesana y un afamado conquistador de mujeres no pueden ser protagonistas en el serio territorio de las reflexiones éticas. De acuerdo: volvamos a la seriedad filosófica. Volvamos al

«padre» de las leyes morales, a Immanuel Kant. Sin embargo, me veo obligada de nuevo a decepcionarles. La misma desconfianza en la posibilidad de aplicar los principios a la práctica moral cotidiana se encuentra también en Kant, o al menos en el Kant pre-crítico. En sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime,* ese gracioso escrito de 1764, Kant duda abiertamente de que sean las *Normen* morales las que dictan la moral de la diferencia genérica y, con ello, la moral sexual. Kant opina: «La virtud de la mujer es una bella vir

tud. La del sexo masculino debe ser una virtud sublime. Ellas [es decir, las mujeres] evitarán lo malo, no porque sea injusto, sino porque es feo, y las acciones virtuosas son, para ellas, aquellas que son moralmente bellas». A este párrafo le sigue un añadido maravilloso, en el que puede verse a Kant como un preceptor que hace un guiño a una genuina ética femenina de la resistencia, siempre que ésta desee como mujer:

> «Nada de deber, nada de obligación, nada de culpabilidad. La mujer es insensible a todo mandato y a toda prescripción malhumorada». Prosigue Kant: «Ellas hacen algo sólo porque quieren, y el arte consiste en hacer que quieran lo que es bueno.»

Tras estos preliminares, que de hecho huelen a la más horrible sociología masculina sobre el objeto femenino, Kant añade: «Yo creo con dificultad en que el bello sexo esté capacitado para los principios...» [5].

Immanuel Kant duda de la ética de los principios

Podemos constatar dos cosas. *En primer lugar,* Kant duda aquí todavía de que la praxis moral haya de estar siempre fundada en normas; y, *en segundo lugar,* parece que las mujeres están más libres de los principios morales que los hombres. Pero esta concepción kantiana no da pie para afirmar que Kant denuncie a las mujeres como seres morales genuinos, pero carentes de toda orientación; ni tampoco a que las considere como a niños grandes, que en el territorio kantiano (al menos, el que en 1764 está por construir) anden vagando sin fundamento alguno alrededor de una ética categorial, basada en principios, con lo cual su necesidad de un potente tejido de leyes morales masculinas sería aún mayor.

De hecho —siguiendo a Kant— el «bello sexo» lo tiene difícil con los fundamentos morales. Que las mujeres, sin embargo, hagan lo bueno, esto es, que actúen moralmente, es algo de lo que Kant no tiene duda alguna. Menor confianza sin embargo tiene en su capacidad de obrar moralmente bien «por obligación». Es decir: el Kant pre-crítico duda aquí en general de la relevancia práctico-moral de un imperativo categórico, que más adelante fundará de manera entu-

tud. La del sexo masculino debe ser una virtud sublime. Ellas [es decir, las mujeres] evitarán lo malo, no porque sea injusto, sino porque es feo, y las acciones virtuosas son, para ellas, aquellas que son moralmente bellas». A este párrafo le sigue un añadido maravilloso, en el que puede verse a Kant como un preceptor que hace un guiño a una genuina ética femenina de la resistencia, siempre que ésta desee como mujer:

«N ada de deber, nada de obligación, nada de culpabilidad. La mujer es insensible a todo mandato y a toda prescripción malhumorada». Prosigue Kant: «Ellas hacen algo sólo porque quieren, y el arte consiste en hacer que quieran lo que es bueno.»

Tras estos preliminares, que de hecho huelen a la más horrible sociología masculina sobre el objeto femenino, Kant añade: «Yo creo con dificultad en que el bello sexo esté capacitado para los principios...» *.

Immanuel Kant duda de la ética de los principios Podemos constatar dos cosas. *En primer lugar,* Kant duda aquí todavía de que la praxis moral haya de estar siempre fundada en normas; y, *en segundo lugar,* parece que las mujeres están más libres de los principios morales que los hombres. Pero esta concepción kantiana no da pie para afirmar que Kant denuncie a las mujeres como seres morales genuinos, pero carentes de toda orientación; ni tampoco a que las considere como a niños grandes, que en el territorio kantiano (al menos, el que en 1764 está por construir) anden vagando sin fundamento alguno alrededor de una ética categorial, basada en principios, con lo cual su necesidad de un potente tejido de leyes morales masculinas sería aün mayor.

De hecho —siguiendo a Kant— el «bello sexo» lo tiene difícil con los fundamentos morales. Que las mujeres, sin embargo, hagan lo

bueno, esto es, que actúen moralmente, es algo de lo que Kant no tiene duda alguna. Menor confianza sin embargo tiene en su capacidad de obrar moralmente bien «por obligación». Es decir: el Kant pre-crítico duda aquí en general de la relevancia práctico-moral de un imperativo categórico, que más adelante fundará de manera entu

siasta en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, a modo de piedra de toque de la auténtica moralidad. Pero —y esto es particularmente importante— esta duda es una duda metódica, fundamental acerca de la idoneidad de la ética de los principios para transformar las normas éticas en las acciones morales cotidianas de «todos» los seres humanos, y no sólo una duda acerca de la idoneidad de tales principios para las mujeres. Quien lea atentamente esta parte de las *Observaciones* y no siempre *praecox*, es decir, sin abandonar la lectura tras la cita sobre las mujeres, verá como Kant todavía añade: «Espero no ofender con esto, porque aquellos (los fundamentos) son también muy extraños entre el (sexo) masculino» [6].

Kant va incluso más allá. Afirma en alguna ocasión que entre los hombres apenas es posible encontrar una virtud auténtica, que son precisamente los hombres, quienes, a causa de su superioridad física y su mayor fuerza corporal, tienden a regular los conflictos, no según las reglas de la ley moral, sino según esa disposición física de la fuerza bruta. Por tanto, se trata de un principio natural de los seres humanos masculinos esa genuina disposición a la brutalidad, y no a la moralidad; en tanto que entre las mujeres predomina una disposición a la moralidad; o a algo semejante a la virtud. En lo que se refiere a esta especie de virtud, Kant llega en 1798 a expresarse prácticamente de manera idéntica a Ninon de Lenclos, a quien tanto había despreciado: «Toda virtud humana en circulación es una moneda fraccionaria; y sólo un niño podría tomarla por oro auténtico» [7]. Es más Kant lleva a cabo esta reflexión bajo el título de «De la apariencia moral permitida». La virtud comienza, por tanto, como un «traje de la moralidad», es decir, como decoro, como «buenas maneras». Si los seres humanos se ejercitan en estas «buenas maneras» y en la galantería, muestran así su moralidad en el trato con los demás.

Esto es válido para ambos sexos. A pesar de ello sigue dándose una diferencia genérica y de hecho en relación a la normatividad de la acción moral. El tipo ideal de moralidad masculina en Kant «debe» actuar según principios éticos, en tanto que la femineidad ideal parece tener que renunciar desde el principio a los principios en su praxis. Aquí, a mi juicio, se manifiesta una diferencia esencial entre la capacidad abstracta masculina para orientarse en la ley moral y la moralidad práctico-femenina.

siasta en su *Fundamentado» de la metafísica de las costumbres,* a modo de piedra de toque de la auténtica moralidad. Pero —y esto es particularmente importante— esta duda es una duda metódica, fundamental acerca de la idoneidad de la ética de los principios para transformar las normas éticas en las acciones morales cotidianas de

«todos» los seres humanos, y no sólo una duda acerca de la idoneidad de tales principios para las mujeres. Quien lea atentamente esta parte de las *Observaciones* y no siempre *praecox,* es decir, sin abandonar la lectura tras la cita sobre las mujeres, verá como Kant todavía añade: «Espero no ofender con esto, porque aquellos (los fundamentos) son también muy extraños entre el (sexo) masculino» 6.

Kant va incluso más allá. Afirma en alguna ocasión que entre los hombres apenas es posible encontrar una virtud auténtica, que son precisamente los hombres, quienes, a causa de su superioridad física y su mayor fuerza corporal, tienden a regular los conflictos, no según las reglas de la ley moral, sino según esa disposición física de la fuerza bruta. Por tanto, se trata de un principio natural de los seres humanos masculinos esa genuina disposición a la brutalidad, y no a la moralidad; en tanto que entre las mujeres predomina una disposición a la moralidad; o a algo semejante a la virtud. En lo que se refiere a esta especie de virtud, Kant llega en 1798 a expresarse prácticamente de manera idéntica a Ninon de Léñelos, a quien tanto había despreciado: «Toda virtud humana en circulación es una moneda fraccionaria; y sólo un niño podría tomarla por oro auténtico» 7. Es más Kant lleva a cabo esta reflexión bajo el título de «De la apariencia moral permitida». La virtud comienza, por tanto, como un «traje de la moralidad», es decir, como decoro, como «buenas maneras». Si los seres humanos se ejercitan en estas «buenas maneras» y en la galantería, muestran así su moralidad en el trato con los demás.

Esto es válido para ambos sexos. A pesar de ello sigue dándose una diferencia genérica y de hecho en relación a la normatividad de la acción moral. El tipo ideal de moralidad masculina en Kant

«debe» actuar según principios éticos, en tanto que la femineidad ideal parece tener que renunciar desde el principio a los principios en su praxis. Aquí, a mi juicio, se manifiesta una diferencia esencial entre la capacidad abstracta masculina para orientarse en la ley moral y la moralidad práctico-femenina.

i

Suposiciones, tesis y, para finalizar, algo de Knigge

Voy a tratar de hacer ahora algo más difícil; a saber: resumir y reducir a Lenclos, Casanova y Kant a un denominador común. En principio, una moral genérica «sólo» normativa parece claramente sospechosa para ambos sexos. Sobre todo donde la moralidad está vinculada con la pérdida de toda sensualidad, la confianza en la idoneidad de los ejercicios retórico-éticos se debilita aún más.

Sin embargo, esa desconfianza en la idoneidad de una moral sexual normativa, que regule los conflictos genéricos, parece todavía más manifiesta en el caso de las mujeres. Esto es fácil de explicar. Donde la ética aparece como teoría, está elaborada por sujetos de género masculino y legisladores de las normas igualmente masculinos. Formulado un poco más maliciosamente, los sujetos femeninos jamás han tenido la temeridad de crear sistemas globales, de elaborar sobre la mesa de la teoría filosófica máximas para sí y para otros y, a la hora de aplicarlas, suponer que en el terreno práctico de los conflictos genéricos cotidianos (que es ahí donde se dan y no en la elaboración teórica) todo marchará mejor a partir de su teorización. Se imponen ahora algunas reflexiones, que me permito exponer a modo de tesis:

Tesis 1: La praxis está en cuestión y éste es el problema. Como ejemplo atendamos por un momento a la aplicación del principio de universalidad sobre los sujetos genéricamente diversos: ¿Puede acaso superarse la cuestión de la moral o inmoralidad de la violación con la medida estándar del imperativo categórico? Siempre que se da un conflicto explosivo entre los sexos, se acaba la efectividad (entendida como potencia concreta de transformación) de los principios universales. Por otro lado, tales principios universales han sido siempre insuficientes, explícita e inmediatamente, para conseguir los derechos políticos de las mujeres.

No hay que retrotraerse a la Revolución francesa, ni a la exclusión de las mujeres de los ámbitos relacionados con los derechos humanos para constatar lo anterior. Un ejemplo actual, de origen suizo, se encuentra en el artículo 4 de la Constitución Federal, a la que hubo que «rearmar» con un anexo 2, para que el principio universal de la igualdad afectara también a las «suizas» [8].

Si este cambio es efectivo en la realidad, por ejemplo en lo que hace a obtener igual retribución por igual trabajo, es algo que queda en suspenso. Existen, a mi juicio, razones —tras una década de la in-

Suposiciones, tesis y, para finalizar, algo de Kntgge Voy a tratar de hacer ahora algo más difícil; a saber: resumir y reducir a Léñelos, Casanova y Kant a un denominador común. En principio, una moral genérica «sólo» normativa parece claramente sospechosa para ambos sexos. Sobre todo donde la moralidad está vinculada con la pérdida de toda sensualidad, la confianza en la idoneidad de los ejercicios retórico-éticos se debilita aún más.

Sin embargo, esa desconfianza en la idoneidad de una moral sexual normativa, que regule los conflictos genéricos, parece todavía más manifiesta en el caso de las mujeres. Esto es fácil de explicar.

Donde la ética aparece como teoría, está elaborada por sujetos de género masculino y legisladores de las normas igualmente masculinos.

Formulado un poco más maliciosamente, los sujetos femeninos jamás han tenido la temeridad de crear sistemas globales, de elaborar sobre la mesa de la teoría filosófica máximas para sí y para otros y, a la hora de aplicarlas, suponer que en el terreno práctico de los conflictos genéricos cotidianos (que es ahí donde se dan y no en la elaboración teórica) todo marchará mejor a parür de su teorización. Se imponen ahora algunas reflexiones, que me permito exponer a modo de tesis: *Tesis 1:* La praxis está en cuestión y éste es el problema. Como ejemplo atendamos por un momento a la aplicación del principio de universalidad sobre los sujetos genéricamente diversos: ¿Puede acaso superarse la cuestión de la moral o inmoralidad de la violación con la medida estándar del imperativo categórico? Siempre que se da un conflicto explosivo entre los sexos, se acaba la efectividad (entendida como potencia concreta de transformación) de los principios universales. Por otro lado, tales principios universales han sido siempre insuficientes, explícita e

inmediatamente, para conseguir los derechos políticos de las mujeres.

N o hay que retrotraerse a la Revolución francesa, ni a la exclusión de las mujeres de los ámbitos relacionados con los derechos humanos para constatar lo anterior. Un ejemplo actual, de origen suizo, se encuentra en el artículo 4 de la Constitución Federal, a la que hubo que «rearmar» con un anexo 2, para que el principio universal de la igualdad afectara también a las «suizas» 8.

Si este cambio es efectivo en la realidad, por ejemplo en lo que hace a obtener igual retribución por igual trabajo, es algo que queda en suspenso. Existen, a mi juicio, razones —tras una década de la in-





Ilustración 22

Sobre Knigge: «Nada exige mayor habilidad que saber tender la mano ya experimentada a la formación de las jóvenes, o que el trato con mujeres virtuosas y honestas».

Retrato de una virtuosa en los Fragmentos fisionómicos ... *de Lavater, edición de 1787.*

troducción de la cláusula igualitaria— para preguntarse si el contenido real de este principio para las mujeres no está acabando por ser de hecho una *égalité à pire*. Con ello quiero decir que las suizas, a partir de 1981, empiezan a participar en igualdad de los errores de la existencia masculina (trabajo nocturno, servicio militar, obligaciones cívicas como la lucha contra el fuego, etc.), pero en conjunto no del «mundo dorado» de los más altos salarios masculinos, de las mismas oportunidades en su carrera y en su derecho de autodeterminación personal.

O, dicho más brevemente y a modo de *Tesis 2:* No son las grandes morales, ni los proyectos éticos los que influyen en la marcha de los acontecimientos en el frente genérico.

Tesis 3: Quien se plantea la cuestión de cómo los valores morales se llevan a efecto en el frente genérico, se encuentra ya de principio en una situación muy poco esperanzadora: se encuentra de hecho en una típica autocontradicción. Donde el comportamiento y el buen tono se han perdido —yo utilizaría incluso el término tradicionalmente sospechoso de «decoro»—, la pura mecánica interesada de los sexos se convierte, en mi opinión, en un asunto bastante desagradable. Quien haya perdido un trato amable consigo mismo, tendrá graves dificultades con la moralidad en el trato con los otros. La propia cultura, la cultura «erótica» y la moralidad tienen mucho que ver entre sí. Y cuando los valores de la amabilidad y de la atención con los demás se pierden, ya no queda casi nada. Incluso ni la esperanza de éxito de un curso de reciclaje moral —o de «buenas maneras»— en el ámbito de la diferencia genérica.

Tesis 4: Seguramente hay razones fundadas para preguntarse escépticamente qué sentido tiene perseguir con normas morales (sin duda, bien fundamentadas y «buenas») a aquellos adultos que viven felizmente consigo mismos y con la arrogancia que da el poder; a aquellos sujetos que anteponen la potencia física o material; en otras palabras: a aquellos seres humanos, a los que el perfil moral les importa un bledo. Moralidad y cultura no pueden serles impuestas al sujeto desde fuera. Tan sinsentido como un «reciclaje ético suplementario» sería, a mi modo de ver (y perdóneseme un término tan poco elegante) una «escuela dominical de moralización de los sexos», a tenor del violento trato cotidiano entre hombres y mujeres.

Terminaré con Knigge, quien ya es conocida aquí, aunque no en calidad de predicadora sobre el decoro. Knigge, en un capítulo autó-

traducción de la cláusula igualitaria— para preguntarse si el contenido real de este principio para las mujeres no está acabando por ser de hecho una *égalité á pire.* Con ello quiero decir que las suizas, a partir de 1981, empiezan a participar en igualdad de los errores de la existencia masculina (trabajo nocturno, servicio militar, obligaciones cívicas como la lucha contra el fuego, etc.), pero en conjunto no del

«mundo dorado» de los más altos salarios masculinos, de las mismas oportunidades en su carrera y en su derecho de autodeterminación personal.

O, dicho más brevemente y a modo de *Tesis 2:* No son las grandes morales, ni los proyectos éticos los que influyen en la marcha de los acontecimientos en el frente genérico.

Tesis 3: Quien se plantea la cuestión de cómo los valores morales se llevan a efecto en el frente genérico, se encuentra ya de principio en una situación muy poco esperanzadora: se encuentra de hecho en una típica autocontradicción. Donde el comportamiento y el buen tono se han perdido —yo utilizaría incluso el término tradicionalmente sospechoso de «decoro»—, la pura mecánica interesada de los sexos se convierte, en mi opinión, en un asunto bastante desagradable.

Quien haya perdido un trato amable consigo mismo, tendrá graves dificultades con la moralidad en el trato con los otros. La propia cultura, la cultura «erótica» y la moralidad tienen mucho que ver entre sí. Y cuando los valores de la amabilidad y de la atención con los demás se pierden, ya no queda casi nada. Incluso ni la esperanza de éxito de un curso de reciclaje moral —o de «buenas maneras»— en el ámbito de la diferencia genérica.

Tesis 4: Seguramente hay razones fundadas para preguntarse escépticamente qué sentido tiene perseguir con normas morales (sin duda, bien fundamentadas y «buenas») a aquellos adultos que viven felizmente consigo mismos y con la arrogancia que da el poder; a aquellos sujetos que anteponen la potencia física o material; en otras palabras: a aquellos seres humanos, a los que el perfil moral les importa un bledo. Moralidad y cultura no pueden serles impuestas al sujeto desde fuera. Tan sinsentido como un «reciclaje ético suplementario» sería, a mi modo de ver (y perdóneseme un término tan poco elegante) una «escuela dominical de moralización de los sexos», a tenor del violento trato cotidiano entre hombres y mujeres.

Terminaré con Knigge, quien ya es conocida aquí, aunque no en calidad de predicadora sobre el decoro. Knigge, en un capítulo auto-

nomo dentro de su apartado «Sobre el trato con los seres humanos», intenta esbozar también para los hombres cómo han de «portarse con la mujer». Tomemos en consideración la siguiente doctrina:

Nada exige mayor habilidad que el saber tender la mano ya experimentada a la formación de las jóvenes, que el trato con mujeres virtuosas y honestas. Aquí se imprimen en el carácter los más dulces tintes; y se templan algunas asperezas por rasgos más suaves y finos; brevemente: quien no ha tenido trato con las mujeres, en el mejor sentido, se ha visto privado no sólo de un sano placer, sino que además no llegará muy lejos en la vida social; y al hombre que piensa y habla despectivamente de todo el género femenino no querría yo tenerle por amigo [9].

Una observación de pasada

Espero que no se me entienda mal. No deseo en absoluto cerrar los ojos ante las circunstancias actuales y pasearme alegremente por la época rococó, con sus amables modales y sus galantes caballeros. Naturalmente, estoy convencida de que el trato afable y galante con sujetos femeninos por parte de caballeros extremadamente correctos es posible también en el siglo XX; pero ello no es indicio suficiente de una moral sexual recta y genéricamente honrada por parte de dichos caballeros. Recuerdo a aquel superior masculino que ayudó fablemente a una candidata a su empresa a la hora de quitarse el abrigo y que, finalmente, la despidió con una palmadita en el trasero —después de que la dama hubiera renunciado por el artículo 4bis a rebajar un 20% de sus justificadas exigencias salariales [10]. Sin duda, toda forma de amabilidad, de galantería masculina (y, lo que es aún más extraño, femenina) puede ser solo cálculo puro y técnica de conducta, aprendidos en cursos para entrenamientos de «manager» y mediante consejos baratos de los todavía más baratos seductores de mujeres. Pero no por ello toda forma de amabilidad y galantería ha de ser de entrada sospechosa. Existe también la amabilidad, la afabilidad, la simpatía, en fin, la sensibilidad hacia otros seres humanos, que son expresión de una cuidada cultura de personas, por así decirlo, «respetables». Y a esta cultura, como indicio de la «auténtica moralidad» (Kant), es a la que aquí nos referimos —y a la que se refiere también Knigge.

nomo dentro de su apartado «Sobre el trato con los seres humanos», intenta esbozar también para los hombres cómo han de «portarse con la mujer». Tomemos en consideración la siguiente doctrina: Nada exige mayor habilidad que el saber tender la mano ya experimentada a la formación de las jóvenes, que el trato con mujeres virtuosas y honestas. Aquí se imprimen en el carácter los más dulces tintes; y se templan algunas asperezas por rasgos más suaves y finos; brevemente: quien no ha tenido trato con las mujeres, en el mejor sentido, se ha visto privado no sólo de un sano placer, sino que además no llegará muy lejos en la vida social; y al hombre que piensa y habla despectivamente de todo el género femenino no querría yo tenerle por amigo 9.

Una observación de pasada

Espero que no se me entienda mal. N o deseo en absoluto cerrar los ojos ante las circunstancias actuales y pasearme alegremente por la época rococó, con sus amables modales y sus galantes caballeros.

Naturalmente, estoy convencida de que el trato afable y galante con sujetos femeninos por parte de caballeros extremadamente correctos es posible también en el siglo XX; pero ello no es indicio suficiente de una moral sexual recta y genéricamente honrada por parte de dichos caballeros. Recuerdo a aquel superior masculino que ayudó fable-mente a una candidata a su empresa a la hora de quitarse el abrigo y que, finalmente, la despidió con una palmadita en el trasero — después de que la dama hubiera renunciado por el artículo 4bis a rebajar un 20% de sus justificadas exigencias salariales 10. Sin duda, toda forma de amabilidad, de galantería masculina (y, lo que es aún más extraño, femenina) puede ser solo cálculo puro y técnica de conducta, aprendidos en cursos para entrenamientos de «manager» y mediante consejos baratos de los todavía más baratos seductores de mujeres. Pero no por ello toda forma de amabilidad y galantería

ha de ser de entrada sospechosa. Existe también la amabilidad, la afabilidad, la simpatía, en fin, la sensibilidad hacia otros seres humanos, que son expresión de una cuidada cultura de personas, por así decirlo, «respetables». Y a esta cultura, como indicio de la «auténtica moralidad» (Kant), es a la que aquí nos referimos —y a la que se refiere también Knigge.

Última tesis, con un tono un tanto provocador: entre el legado kantiano se encuentra esta breve y, *prima facie*, algo irritante observación: «La mujer es la piedra de afilar de la virtud...» [11]. A pesar de la fácil instrumentalización de lo femenino, no hay razón aquí para sospechar de misoginia. Las que para Knigge se entendían como perfeccionadoras del decoro, para Kant se entienden como divulgadoras de la virtud. Quien tiene gran influencia en la moralidad del otro, es quien quizá realiza la directa y concreta aplicación efectiva de los valores morales. No quiero con ello afirmar que las mujeres sean «mejores» seres humanos. Pero, allí donde se trata de una «estética de la existencia» y, en general, de la propia cultura moral, parece que las mujeres poseyeran una superioridad, no sólo históricamente conferida, sino vigente aún en la actualidad. De nuevo quisiera, aunque fuera inútilmente, afirmar ante el mundo que llevo razón. Pero, si yo tuviera razón (por lo que abogo en esta ocasión), entonces no habría para los hombres motivo alguno para malhumorarse. Al contrario: tendrían motivos para imitar a las mujeres en este aspecto.

* * *

Tras esta ligera inmersión en cuestiones de moral masculina llegamos al último *Capitulum* de nuestra racional e irracional historia sobre la razón ingeniosa, en el que se festeja la vinculación entre los sentidos y la *ratio* concreta bajo la denominación genérica de «moral masculina». Ahora se incluye naturalmente a los caballeros materialistas y a su mal reputado príncipe, el Marqués de Sade, quien en la mejor tradición, y no sin antecedentes, muestra que la filosofía puede tener su lugar no sólo en las cabezas y en los libros, sino también en el «Boudoir» (tocador) y en el Eros. Y con este recuerdo del Eros de los antepasados —concediendo su carácter paradójico, indecente y poco agradable en ocasiones para la propia filosofía— finaliza esta breve narración. La última palabra corresponderá, en cualquier caso, a la Marquesa de G***.

Última tesis, con un tono un tanto provocador: entre el legado kantiano se encuentra esta breve y, *prima facie,* algo irritante observación: «La mujer es la piedra de afilar de la virtud...»

A pesar de la

fácil instrumentalización de lo femenino, no hay razón aquí para sospechar de misoginia. Las que para Knigge se entendían como períec-cionadoras del decoro, para Kant se entienden como divulgadoras de la virtud. Quien tiene gran influencia en la moralidad del otro, es quien quizá realiza la directa y concreta aplicación efectiva de los valores morales. No quiero con ello afirmar que las mujeres sean «mejores» seres humanos. Pero, allí donde se trata de una «estética de la existencia» y, en general, de la propia cultura moral, parece que las mujeres poseyeran una superioridad, no sólo históricamente conferida, sino vigente aún en la actualidad. De nuevo quisiera, aunque fuera inútilmente, afirmar ante el mundo que llevo razón. Pero, si yo tuviera razón (por lo que abogo en esta ocasión), entonces no habría para los hombres motivo alguno para malhumorarse. Al contrario: tendrían motivos para imitar a las mujeres en este aspecto.

*

*

*

Tras esta ligera inmersión en cuestiones de moral masculina llegamos al último *Capitulum* de nuestra racional e irracional historia sobre la razón ingeniosa, en el que se festeja la vinculación entre los sentidos y la *ratio* concreta bajo la denominación genérica de «moral masculina». Ahora se incluye naturalmente a los caballeros

materialistas y a su mal reputado príncipe, el Marqués de Sade, quien en la mejor tradición, y no sin antecedentes, muestra que la filosofía puede tener su lugar no sólo en las cabezas y en los libros, sino también en el «Boudoir» (tocador) y en el Eros. Y con este recuerdo del Eros de ios antepasados —concediendo su carácter paradójico, indecente y poco agradable en ocasiones para la propia filosofía— finaliza esta breve narración. La última palabra corresponderá, en cualquier caso, a la Marquesa de G ***.

Duodécimo capítulo

en el que los caballeros Marqués d'Argens, Chorderlos de Laclos y el Marqués de Sade conducen a sus Teresas, Sofías, Cecilias, Justines y Juliettes al tocador filosófico.

Rousseau y sus consecuencias

Desde la perspectiva de una cultura, que tuviera como centro el placer y el *Eros*, Rousseau sería considerado como un delincuente de la historia de las ideas. Jean-Jacques, hijo de una pequeña burguesía amante del orden, quien a pesar de su francofilia no cuajó finalmente en los galantes modales franceses, consiguió elaborar una r pública masculina de unánime pesimismo sexual y repudio de la erótica, cosa que venía ya de lejos: una autodenominada legitimación filosófica de la renuncia femenina a la inclinación sexual y que se considera como virtud. Seguramente no sea necesario entrar de nuevo aquí una vez más en toda la extensión de las coordenadas que marcan el proyecto femenino rousseauniano. Bastará con algunas pequeñas muestras. Por ejemplo, cuando Rousseau, con la autoridad de un domador de circo, opina que las muchachas «deben acostumbrarse con rapidez a la obligación para que nunca les resulte una carga» y éstas tienen que acostumbrarse a «controlar sus estados de ánimo, para someterse a la voluntad de los otros» [1]; o cuando Rousseau, realmente un «hombre de bien» filosóficamente *in sexualibus*, opina que todo sometimiento femenino ha de darse, en tanto que se atienda a «que (la muchacha) [2] se acostumbre tempranamente» a ello, entonces algo está claro: que un libro con este tipo de tesis *tiene* que llegar a ser un «bestseller»,

D uodécimo capitulo

en el que los caballeros Marqués d'Argens, Chorderlos de Lacios y el Marqués de Sade conducen a sus Teresas, Sofías, Cecilias, Justines y Juliettes al locadorfilosófico.

Rousseau y sus consecuencias

Desde la perspectiva de una cultura, que tuviera como centro el placer y el *Eros,* Rousseau sería considerado como un delincuente de la historia de las ideas. Jean-Jacques, hijo de una pequeña burguesía amante del orden, quien a pesar de su francofilia no cuajó finalmente en los galantes modales franceses, consiguió elaborar una t pública masculina de unánime pesimismo sexual y repudio de la erótica, cosa que venía ya de lejos: una autodenominada legitimación filosófica de la renuncia femenina a la inclinación sexual y que se considera como virtud. Seguramente no sea necesario entrar de nuevo aquí una vez más en toda la extensión de las coordenadas que marcan el proyecto femenino rousseauniano. Bastará con algunas pequeñas muestras. Por ejemplo, cuando Rousseau, con la autoridad de un domador de circo, opina que las muchachas «deben acostumbrarse con rapidez a la obligación para que nunca les resulte una carga» y éstas tienen que acostumbrarse a «controlar sus estados de ánimo, para someterse a la voluntad de los otros» o cuando Rousseau, realmente un «hombre de bien» filosóficamente *in sexualibus,* opina que todo sometimiento femenino ha de darse, en tanto que se atienda a «que (la muchacha) 2

se acostumbre tempranamente» a ello, entonces algo está claro: que un libro con este tipo de tesis *tiene* que llegar a ser un «bestseller»,

precisamente en el entorno de la moral masculina en vigor acerca de la virtud femenina como moderación. Tras 1762 salía de las laringes europeas masculinas un múltiple y aliviado suspiro; ¡Jean-Jacques, el divino!, ¡Rousseau, la nueva estrella en el firmamento de la filosofía androcéntrica!, ¡Rousseau, la gran inversión en toda librería de provincias! Y, finalmente, Rousseau, de quien un profesor de filosofía, todavía desconocido y más tarde con el imborrable nombre de Kant, reclama en su librería toda la obra, para centrarse definitivamente en el *Emilio*.

Emilio y Sofía, Rousseau y las mujeres, el pensamiento y la diferencia genérica; ya nada vuelve a ser igual tras Rousseau en el campo ontológico de las relaciones entre los géneros. Prácticamente, la totalidad de la femineidad europea se ve atacada por el virus de la decencia; el vértigo de la virtud llega también a Francia, imponiéndose rápidamente en aquel país de largas tradiciones galantes. La escuela de los libertinos, como alumnos consecuentes de los moralistas y los materialistas, tiembla ante esta nueva influencia. Cuando triunfan Rousseau y sus adeptos comienzan nada menos que veinte años de una campaña con éxito para instaurar el nuevo corsé femenino de «virtud». Y cuando la «castidad» atenaza a las damas como un tanque de hierro; cuando la frialdad, la reserva, la eficiencia, el desprecio por los sentidos; cuando, en fin, en general todo lo que desde la época de la masculinidad racional ha sido *conditio sine qua non* les es ahora impuesto, entonces: ¿qué cabe hacer? Apenas nos hemos acostumbrado a que los hombres siempre y en todo lugar han de ser totalmente racionales e incluso supra-racionales, cuando en nombre de la razón se prescribe también para las mujeres una existencia de permanentes perfeccionadoras de la honestidad y heroínas de la virtud; ¿qué ocurre entonces realmente con lo «otro» de la razón? ¿Qué sucede con las etapas llamadas a arrojar algo de lastre intelectual, con la liviandad del ser, incluso con la diferencia genérica? ¿Acaso se convierte el amor clandestinamente en la última reserva de una irracionalidad que se consuela a sí misma? Y, por favor, ¿qué sucede con el placer, con el Eros; por no hablar del libertinaje o la pornografía?

Se observa sin dificultad y sin necesidad de grandes citas que las consecuencias de Rousseau, el clásico pequeño-burgués en cuestiones de placer, son devastadoras para una cultura feudal del Eros. Los antirrousseaunianos no se hacen esperar. A finales de siglo XVIII tiene

precisamente en el entorno de la moral masculina en vigor acerca de la virtud femenina como moderación. Tras 1762 salía de las laringes europeas masculinas un múltiple y aliviado suspiro; ¡Jean-Jacques, el divino!, ¡Rousseau, la nueva estrella en el firmamento de la filosofía androcéntrica!, ¡Rousseau, la gran inversión en toda librería de provincias! Y, finalmente, Rousseau, de quien un profesor de filosofía, todavía desconocido y más tarde con el imborrable nombre de Kant, reclama en su librería toda la obra, para centrarse definitivamente en el *Emilio.*

Emilio y Sofía, Rousseau y las mujeres, el pensamiento y la diferencia genérica; ya nada vuelve a ser igual tras Rousseau en el campo ontológico de las relaciones entre los géneros. Prácticamente, la totalidad de la femineidad europea se ve atacada por el virus de la decencia; el vértigo de la virtud llega también a Francia, imponiéndose rápidamente en aquel país de largas tradiciones galantes. La escuela de los libertinos, como alumnos consecuentes de los moralistas y los materialistas, tiembla ante esta nueva influencia. Cuando triunfan Rousseau y sus adeptos comienzan nada menos que veinte años de una campaña con éxito para instaurar el nuevo corsé femenino de «virtud». Y cuando la «castidad» atenaza a las damas como un tanque de hierro; cuando la frialdad, la reserva, la eficiencia, el desprecio por los sentidos; cuando, en fin, en general todo lo que desde la época de la masculinidad racional ha sido *conditio sine qua non* les es ahora impuesto, entonces: ¿qué cabe hacer? Apenas nos hemos acostumbrado a que los hombres siempre y en todo lugar han de ser totalmente racionales e incluso supra-racionales, cuando en nombre de la razón se prescribe también para las mujeres una existencia de permanentes perfeccionadoras de la honestidad y heroínas de la virtud; ¿qué ocurre entonces realmente con lo «otro» de la razón? ¿Qué sucede con las etapas llamadas a arrojar algo de lastre intelectual, con la liviandad del ser, incluso con

la diferencia genérica? ¿Acaso se convierte el amor clandestinamente en la última reserva de una irracionalidad que se consuela a sí misma? Y, por favor, ¿qué sucede con el placer, con el Eros; por no hablar del libertinaje o la pornografía?

Se observa sin dificultad y sin necesidad de grandes citas que las consecuencias de Rousseau, el clásico pequeño-burgués en cuestiones de placer, son devastadoras para una cultura feudal del Eros. Los antirrousseaunianos no se hacen esperar. A finales de siglo xvhi tiene

lugar una disputa sobre moralidad o amoralidad del placer y el goce (disputa que venía ya rumiándose por lo bajo con gran vehemencia), y tal disputa se convierte en una auténtica guerra de opiniones *in sexualibus*» con todos los medios publicitarios al alcance. En esta guerra toman parte innumerables oponentes, de cuyas filas resultan sin duda ejemplares el hoy olvidado Jean-Baptiste de Boyer, Marqués d'Argens, junto a Choderlos de Laclos y finalmente Donatien Alphonse-François, Marqués de Sade.

La Thérèse Philosophe *

Una brigada completa de muchachas, representadas bajo los nombre de Héloïse, Thérèse, Sophie y Co, se convierten en objetos pedagógicos plausibles, dóciles y fácilmente modelables. Pero esta pedagogía moral suplanta su auténtico rostro. Porque Thérèse ya ha contribuido de otra manera a la filosofía:

En primer lugar, en el año 1748 apareció un escrito anónimo, que llevaba por título *Thérèse Philosophe ou Mémoires pour servir à l'Histoire de D. Dirrag et de Mademoiselle Eradice.* Este escrito se convirtió inmediatamente en un escándalo de primera magnitud, tuvo varias ediciones e impresiones piratas y fue agriamente depurado y destruido por los círculos de la censura francesa. Ocasionalmente se vinculó la obra con Denis Diderot. Sin embargo, a pesar de su supuesta y pública falta de padre, tengo buenas razones para pensar que la autoría del libro se debe a Jean Baptista Boyer, Marqués d'Argens.

El Marqués d'Argens era un ilustrado, que, junto a Julen Offray de LaMettrie, conformaba la cabeza filosófica visible del materialismo francés y que vivió en la corte de Berlín de Federico II, ya que incluso la galante Francia obligaba al exilio a aquellos de sus teóricos que llevaban el racionalismo a sus últimas consecuencias. La Ilustración no acababa de ninguna manera con la *éclaircissement* de la razón, sino que suponía en gran medida, a partir de la potenciación de la «*ratio*», una ilustración igualmente vehemente sobre la mecánica corporal. De *Homme Machine*, de LaMettrie, resultó la representación consecuente de la organización mecánica de la fisiología, los

* *[Teresa filósofa].*

lugar una disputa sobre moralidad o amoralidad del placer y el goce (disputa que venía ya rumiándose por lo bajo con gran vehemencia), y tal disputa se convierte en una auténtica guerra de opiniones *in sexualibus»* con todos los medios publicitarios al alcance. En esta guerra toman parte innumerables oponentes, de cuyas filas resultan sin duda ejemplares el hoy olvidado Jean-Baptiste de Boyer, Marqués d’Argens, junto a Choderlos de Lacios y finalmente Donatien Alphonse-Fran<;ois, Marqués de Sade.

*La Thérése Philosophe **

Una brigada completa de muchachas, representadas bajo los nombre de Héloíse, Thérése, Sophie y Co, se convierten en objetos pedagógicos plausibles, dóciles y fácilmente modelables. Pero esta pedagogía moral suplanta su auténtico rostro. Porque Thérése ya ha contribuido de otra manera a la filosofía:

En primer lugar, en el año 1748 apareció un escrito anónimo, que llevaba por título *Thérése Philosophe ou Mémoires potir servir a THistoire de D. Dirrag et de Mademoiselle Eradice.* Este escrito se convirtió inmediatamente en un escándalo de primera magnitud, tuvo varias ediciones e impresiones piratas y fue agriamente depurado y destruido por los círculos de la censura francesa. Ocasionalmenu se vinculó la obra con Denis Diderot. Sin embargo, a pesar de su supuesta y pública falta de padre, tengo buenas razones para pensar que la autoría del libro se debe a Jean Baptista Boyer, Marqués d’Argens.

El Marqués d ’Argens era un ilustrado, que, junto a Julen Offray de LaMettrie, conformaba la cabeza filosófica visible del materialismo francés y que vivió en la corte de Berlín de Federico II, ya que incluso la galante Francia obligaba al exilio a aquellos de sus teóricos que llevaban el racionalismo a sus últimas consecuencias. La Ilustración

no acababa de ninguna manera con la *éclaircissement* de la razón, sino que suponía en gran medida, a partir de la potenciación de la «*ratio*», una ilustración igualmente vehemente sobre la mecánica corporal. De *Homme Machine,* de LaMettrie, resultó la representación consecuente de la organización mecánica de la fisiología, los

[Teresa filósofa].

nervios y los sentidos humanos [3]. La conclusión de la textura técnica entendida como «naturalidad» de los sentidos, del Eros, de la sexualidad e incluso hasta del libertinaje y la pornografía no significa otra cosa que extraer en gran medida las consecuencias de una interpretación racional de este tipo.

La *Thérèse Philosophe* es a la vez un diálogo filosófico y una confesión libertina. Al pie de la portada se encuentra el siguiente lema, que expone al mismo tiempo el objetivo didáctico de la obra: «*Lujuria y filosofía son la felicidad del ser humano sensible. Éste abraza la lujuria por gusto, la filosofía por razón*». No es causal que Thérèse, la protagonista de *Thérèse Philosophe*, sea a la vez el género femenino a formar *in metaphysicis et eroticis*. Aun cuando el cuerpo femenino constituya de manera clásica el objeto del deseo masculino, esto no rige para la metafísica académica y la filosofía clásica, cuyos beneficios sólo son transmitidos a los discípulos masculinos. Por medio del encuentro herético entre Eros y filosofía se posibilita que aparezca una alumna. Y así, narra Thérèse, huérfana y educada en una precaria situación financiera, las estaciones de su *éducation libertinaire* a cargo de su benefactor y amante, que se reconoce sin esfuerzo como seguidor de La-Mettrie. Sin embargo, se equivoca sensiblemente quien opine que este reportaje anti-virtud procede de labios femeninos, puestos por escrito a cargo de un hombre, que actúa sólo como portavoz para el libertinaje y la pornografía orientados androcéntricamente en pro de la satisfacción del «voyerismo». Las narraciones de Thérèse sobre sus tempranas y posteriores vivencias de placer contrarían por completo las andanzas de la decencia obligada y oficial para toda muchacha. Ya en su infancia su madre le descubrió qué parte del cuerpo tenía que acariciar, «*que nos diferencia de los hombres*». Sin embargo a esto no le siguen ni prohibición alguna ni reprimenda, sino un *excursus* sobre lo natural de las tendencias y los instintos humanos. Su posterior confesor le suministra el argumento filosófico: la satisfacción de las necesidades sexuales es una tendencia natural; la naturaleza misma es un sinónimo de Dios; y lo que Dios ha querido no puede ser de ninguna manera la deshonra y la voluntaria amoralidad de Thérèse [4]. Un *raisonneur* le aclara a Thérèse que «tenemos un mecanismo toda la vida en nuestras manos, se trata de comer, de beber y, sobre todo, de todas las formas de la cultura erótica».

El argumento sería el siguiente: «La naturaleza obra según un principio único» y este principio es el movimiento constante [5]. Por otro

nervios y los sentidos humanos La conclusión de la textura técnica entendida como «naturalidad» de los sentidos, del Eros, de la sexualidad e incluso hasta del libertinaje y la pornografía no significa otra cosa que extraer en gran medida las consecuencias de una interpretación racional de este tipo.

La *Thérése Pbilosophe* es a la vez un diálogo filosófico y una confesión libertina. Al pie de la portada se encuentra el siguiente lema, que expone ai mismo tiempo el objetivo didáctico de la obra: *«Lujuria y filosofía son la felicidad del ser humano sensible. Éste abraza la lujuria por gusto, la filosofía por razón».* No es causal que Thérése, la protagonista de *Thérése Pbilosophe,* sea a la vez el género femenino a formar *in metaphysicis et eroticis.* Aun cuando el cuerpo femenino constituya de manera clásica el objeto del deseo masculino, esto no rige para la metafísica académica y la filosofía clásica, cuyos beneficios sólo son transmitidos a los discípulos masculinos. Por medio del encuentro herético entre Eros y filosofía se posibilita que aparezca una alumna.

Y así, narra Thérése, huérfana y educada en una precaria situación financiera, las estaciones de su *éducation libertinaire* a cargo de su benefactor y amante, que se reconoce sin esfuerzo como seguidor de LaMettrie. Sin embargo, se equivoca sensiblemente quien opine que este reportaje anti-virtud procede de labios femeninos, puestos por escrito a cargo de un hombre, que actúa sólo como portavoz para el libertinaje y la pornografía orientados androcéntricamente en pro de la satisfacción del «voyerismo». Las narraciones de Thcrése sobre sus tempranas y posteriores vivencias de placer contrarían por completo las andanzas de la decencia obligada y oficial para toda muchacha.

Ya en su infancia su madre le descubrió qué parte del cuerpo tenía que acariciar, *«que nos diferencia de los hombres».* Sin embargo a esto no le siguen ni prohibición alguna ni reprimenda, sino un

excursus sobre lo natural de tas tendencias y los instintos humanos. Su posterior confesor le suministra el argumento filosófico: la satisfacción de las necesidades sexuales es una tendencia natural; la naturaleza misma es un sinónimo de Dios; y lo que Dios ha querido no puede ser de ninguna manera la deshonra y la voluntaria amoralidad de Thérése 4. Un *raisonneur* le aclara a Thérése que «tenemos un mecanismo toda la vida en nuestras manos, se trata de comer, de beber y, sobre todo, de todas las formas de la cultura erótica».

El argumento sería el siguiente: «La naturaleza obra según un principio único» y este principio es el movimiento constante 5. Por otro





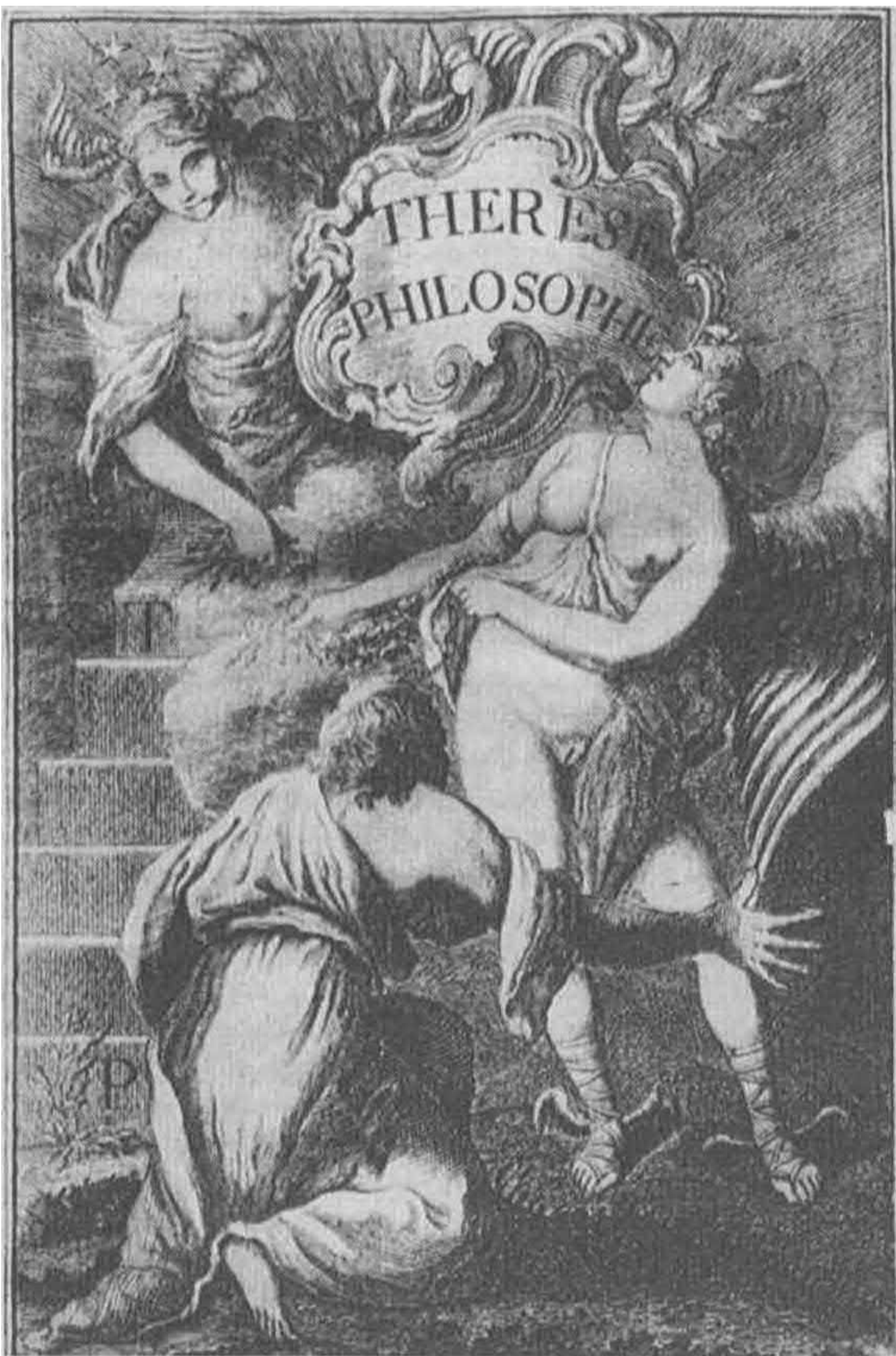

THERES
PHILOSOPH
T
P

Ilustración 23

«L a Volapié el la Pbilosopbie sont le bonheur de l'homme senté.

II embrasse la Volapié par goúl el am e la Philosopbie par raison».

Grabado de una edición de Thérése Philosophe.

lado, la naturaleza es una, tanto si se trata de un *movens* en el acto carnal, como si se trata de degustar una ostra. Por lo demás, la suposición de la libertad humana es una piadosa, aunque excesivamente ingenua ilusión. El conjunto de las acciones de los seres humanos está regido por pasiones; la libertad humana es algo así como la de elegir entre una botella de champán o una botella de borgoña. La primera lección de Thérèse finaliza con una conclusión materialista: las pasiones guían como un mecanismo, tanto la razón como la voluntad de los seres humanos. «Suponiendo, que el ser humano es libre y se determina a sí mismo, entonces habría que entronizarlo también como un Dios» [6]. Esto hubiera sido, en cualquier caso, herejía.

Vénus dans le cloître

Lógicamente, más adelante se desmonta también la idea de Dios como supremo guardián de la honestidad. Pero, antes de estar madura Thérèse para tal lección, ha de ser «iluminada» sobre la «mecánica» de las fuerzas naturales.

El lugar conveniente de esta aclaración será el convento en el que Thérèse había sido depositada por su madre poco antes de su muerte. Contra la inclinación de la época por la formación de las muchachas en los conventos, en el inevitable «*Convent*» no dominaba ningún tipo de decencia ni de virtud religiosa, sino todo lo contrario de la virtud, la falta de moral y, sobre todo, las artes de seducción del confesor. D'Argens cuenta con la confianza de sus lectores hacia los tópicos de la literatura erótica: en 1683 había aparecido *Vénus dans le cloître*, de Jean Barrins; en 1741 la *Histoire de Dom B.*, de Gervaise de Latouche; todos ellos, siendo piezas de bibliófilos, alcanzaban mayor tirada cuantos más grabados pornográficos incluyeran [7]. Como un lugar más allá de la penuria económica, el convento se desarrolla en esta literatura *underground* como un burdel. A la vez se atacan los tabúes del matrimonio y la Iglesia.

Éste, en cualquier caso, no es el punto de ataque central de *Thérèse philosophe*. La primera acometida se lanza contra el culto santurrón de las damas castas y de las muchachas virtuosas. Un confesor, presentado irónicamente como «*le très-saint Père Dirras*», abusa de una elevada cifra de sus creyentes ovejillas, todas ellas jóvenes y en circunstancias de inocencia anímica o corporal. En Mademoiselle

lado, la naturaleza es una, tanto si se trata de un *movens* en el acto carnal, como si se trata de degustar una ostra. Por lo demás, la suposición de la libertad humana es una piadosa, aunque excesivamente ingenua ilusión. El conjunto de las acciones de los seres humanos está regido por pasiones; la libertad humana es algo así como la de elegir entre una botella de champán o una botella de borgoña. La primera lección de Thérése finaliza con una conclusión materialista: las pasiones guían como un mecanismo, tanto la razón como la voluntad de los seres humanos. «Suponiendo, que el ser humano es libre y se determina a sí mismo, entonces habría que entronizarlo también como un Dios» 6. Esto hubiera sido, en cualquier caso, herejía.

Venus dans le cloitre

Lógicamente, más adelante se desmonta también la idea de Dios como supremo guardián de la honestidad. Pero, antes de estar madura Thérése para tal lección, ha de ser «iluminada» sobre la «mecánica» de las fuerzas naturales.

El lugar conveniente de esta aclaración será el convento en el que Thérése había sido depositada por su madre poco antes de su muerte. Contra la inclinación de la época por la formación de las muchachas en los conventos, en el inevitable *«Convertí»* no dominaba ningún tipo de decencia ni de virtud religiosa, sino todo lo contrario de la virtud, la falta de moral y, sobre todo, las artes de seducción del confesor. D'Argens cuenta con la confianza de sus lectores hacia los tópicos de la literatura erótica: en 1683 había aparecido *Véñus dans le cloitre*, de Jean Barrins; en 1741 la *Histoire de Dorn B.,* de Gervaise de Latouche; todos ellos, siendo piezas de bibliófilos, alcanzaban mayor tirada cuantos más grabados pornográficos incluyeran 7. Como un lugar más allá de la penuria económica, el convento se desarrolla en esta literatura *underground*

como un burdel. A la vez se atacan los tabúes del matrimonio y la Iglesia.

Éste, en cualquier caso, no es el punto de ataque central de *Thérése philosophe.* La primera acometida se lanza contra el culto santurrón de las damas castas y de las muchachas virtuosas. Un confesor, presentado irónicamente como *«le trés-saint Pére Dinas»,* abusa de una elevada cifra de sus creyentes ovcjillas, todas ellas jóvenes y en circunstancias de inocencia anímica o corporal. En Mademoiselle



Ilustración sobre el escándalo Girard-Catlicre *en 1731.*



Ilustración 24

Ilustración sobre el escándalo Girard-Catlicre *en 1731.*

La silla de la seducción (silla de confesión).

Grabado en una edición no fechada de Thérese Philosophe.

«Eradice», un producto especial de beatería infantiloide y de casta estupidez, se encarna la mecánica intersexual de los cuerpos de manera manifiesta. Esto hay que entenderlo literalmente y, sin embargo, resulta llamativo, ya que *Thérèse Philosophe* presenta una interpretación diferenciada y a la vez una consecuente continuación de *Homme Machine* de LaMettrie, así como de *La Volupté*; se trata de un encuentro histórico de ideas, que no sorprende en modo alguno, cuando se considera que LaMettrie y D'Argens tuvieron ocasión de discutir fructíferamente sus tesis en su exilio común en la corte de Federico II [8]. Un detalle picante: aquella parte del cuerpo, con la que «el muy santo» confesor desfloraba a su creyente hija, la presenta d'Argens de manera astuta como un *cordon du Saint François*. Fue seducida con una reliquia y en nombre de Dios; los objetos sagrados significan a la vez la sagrada carne de la masculinidad; el sacramento de la penitencia culmina en la absolución por la «bendición del semen». La conclusión lógica de nuestra «Thérèse» filósofa, testigo de la seducción de su compañera Eradice, será: la virtud confiada y la absoluta castidad no son otra cosa que formas lujuriosas de la más elemental estupidez femenina; la «inocente» seducida ha colaborado en su seducción, si no la ha provocado [9].

Thérèse aprende, razona y pronto se desenvuelve sin problema en los principios materialistas sobre religión y moral. Puede que exista Dios como un ser absolutamente bueno, pero cualquier culto religioso es ridículo y superfluo, ya que el ser humano con sus desesperadas oraciones no puede contribuir a la más mínima honra del Ser Supremo. A Dios el ser humano le es indiferente. La absoluta bondad de Dios trasciende la capacidad humana para distinguir entre lo bueno y lo malo. Los quisquillosos párrocos y otros que se autoarrogan ser representantes de la moral divina no interesan al Ser Supremo. En último término sirve la siguiente comparación materialista: *deus sive natura sive actio*. El movimiento de la materia es naturaleza; la naturaleza y Dios son equivalentes. La religión en cualquier caso (y con ello precede d'Argens a Sade en su vehemente crítica a la religión) es un hallazgo astuto de los estrategas del poder para dominar a sus crédulos semejantes. La religión surge de una amalgama ridícula de miedo, estupidez , superstición y prejuicios: el creyente es, en lo que se refiere a las artes de seducción eclesiástico-masculinas, un objeto de sacrificio, como lo era la doncella Eradice de su lascivo confesor. Por lo demás, existen diversas religiones sobre la tierra, que

«Eradice», un producto especial de beatería infantiloide y de casta estupidez, se encarna la mecánica intersexual de los cuerpos de manera manifiesta. Esto hay que entenderlo literalmente y, sin embargo, resulta llamativo, ya que *Thérése Philosophe* presenta una interpretación diferenciada y a la vez una consecuente continuación de *Homme Machine* de LaMettrie, así como de *La Volupté;* se trata de un encuentro histórico de ideas, que no sorprende en modo alguno, cuando se considera que LaMettrie y D'Argens tuvieron ocasión de discutir fructíferamente sus tesis en su exilio común en la corte de Federico II *. Un detalle picante: aquella parte del cuerpo, con la que

«el muy santo» confesor desfloraba a su creyente hija, la presenta d'Argens de manera astuta como un *cordon du Saint Franqois.* Fue seducida con una reliquia y en nombre de Dios; los objetos sagrados significan a la vez la sagrada carne de la masculinidad; el sacramento de la penitencia culmina en la absolución por la «bendición del semen». La conclusión lógica de nuestra «Thérése» filósofa, testigo de la seducción de su compañera Eradice, será: la virtud confiada y la absoluta castidad no son otra cosa que formas lujuriosas de la más elemental estupidez femenina; la «inocente» seducida ha colaborado en su seducción, si no la ha provocado 9.

Thérése aprende, razona y pronto se desenvuelve sin problema en los principios materialistas sobre religión y moral. Puede que exista Dios como un ser absolutamente bueno, pero cualquier culto religioso es ridículo y superfluo, ya que el ser humano con sus desesperadas oraciones no puede contribuir a la más mínima honra del Ser Supremo. A Dios el ser humano le es indiferente. La absoluta bondad de Dios trasciende la capacidad humana para distinguir entre lo bueno y lo malo. Los quisquillosos párrocos y otros que se autoarrogan ser representantes de la moral divina no interesan al Ser Supremo. En último término sirve la siguiente comparación materialista: *deus sive natura sive actio.* El movimiento de la materia

es naturaleza; la naturaleza y Dios son equivalentes. La religión en cualquier caso (y con ello precede d ’Argens a Sade en su vehemente crítica a la religión) es un hallazgo astuto de los estrategas del poder para dominar a sus crédulos semejantes. La religión surge de una amalgama ridicula de miedo, estupidez , superstición y prejuicios: el creyente es, en lo que se refiere a las artes de seducción eclesiástico-masculinas, un objeto de sacrificio, como lo era la doncella Eradice de su lascivo confesor. Por lo demás, existen diversas religiones sobre la tierra, que

THERESE

PHILOSOPHE.

Nouvelle Edition très-complette, imprimée avec loisir, & par cette raison plus correcte que toutes les précédentes, enrichie de jolies Estampes.

Nous ne pouvons faire naître ni détruire nos passions. Nous croyons les avoir vaincues quand elles ont changé d'objet.

Frer. L. de Thr. à L.

PREMIERE PARTIE.

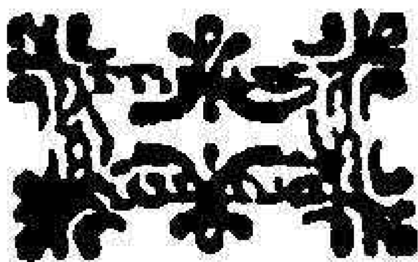


A PARIS,

Chez Moi, malgré Lui, sans Approbation & sans Privilége.

M. DCC. LXXIV.

ILUSTRACIÓN 25
Portada de una edición pirata de Thérèse Philosophe *de 1774. En lugar del permiso de impresión, se encuentra la observación irónica «... Sans Approbation et Sans Privilège».*



T H E R E S E

PHILOSOPHE.

Nouvelle Edition trcs-complctte,

im primée avee luifir, & par

cetcc raiion plus correrte que

toutes les precedentes, cnrichic

de jolies Eítampes.

Nous ne |XHivons fairennltre ni dítruireno»

pafiions. Nous croyons les avoirvaincuc*

quund clics onc chanté d'objet.

F r tr . /,. de Tbr. á L .

P R E M I E R E P A R T I E .

A

P A R I S ,

Chez Moi , malgrc L u í , fans Appro»

bation & íans Privilcge.

M. I>CC. LXX1Y*

Ilustración 25

Portada de una edición pirata í/eThérése Philosophe *de 1774.*

En lugar del permiso de impresión, se encuentra la observación irónica Sons Approbation etSans Pnvilege».

encierran más o menos contradicciones y todas ellas afirman ser las mejores. Sin embargo, no tiene objeto prohibir las religiones, porque son como enfermedades de la cabeza. D'Argens —en coincidencia con Montesquieu y Federico II— reclama tolerancia y pluralismo, siempre que las religiones no tengan relación con «la organización pública» [10].

A pesar de toda teología, el curso de anti-pasiva-decencia de Thérèse sigue adelante. Su siguiente lección comprende la «metafísica del amor entre los sexos» desde la perspectiva libertina. La meta máxima de la vida es la felicidad. Para conseguirlo son válidos todos los medios, mientras que —de nuevo— no estorben el orden público. Hay que distinguir entre el placer de la sexualidad y la carga de la reproducción. Las embarazadas arruinan el atractivo femenino y además resultan peligrosas. Se las puede situar tranquilamente en el «sagrado» rango del matrimonio. En este sentido conviene introducir a Thérèse en los misterios de la anticoncepción. Con mayor precisión: se trata del arte del *coitus interruptus*, cuyo dominio técnico corresponde al amante galante, en opinión de todo libertino y también de LaMettrie. Lo que más adelante se llamará en Sade «socratizar», es decir, la relación anal, es en d'Argens inusual. Por lo demás, está todo permitido, siempre que procure placer sin exigir brutalidad; el acto sexual como caso particular de la mecánica corporal es, a la vez, el clímax del intercambio divino entre los humanos. *Deus sive voluptas:* así podrían formularse las consecuencias de la convergencia entre LaMettrie y d'Argens [11].

Sujeto de los sentidos

Consecuentemente, *Thérèse Philosophe* trabaja para erradicar el culto a la castidad femenina. ¡Nada de pasividad y abstención femeninas! Las mujeres y las muchachas tienen «las mismas necesidades (sexuales) que los hombres», aun cuando hayan tenido que cumplir permanentemente como «fabricantes de niños», participando en chismorreos triviales y sintiendo los arañazos del corsé de la virtud. Se advierte contra los amantes incapaces. Si «es de su gusto», las mujeres más desenvueltas pueden utilizar ese «ingenioso instrumento llamado Godemichi», una «buena imitación de la realidad» [12]. Sin lugar a dudas, d'Argens ha aprendido de la estructura literaria de las

encierran más o menos contradicciones y todas ellas afirman ser las mejores. Sin embargo, no tiene objeto prohibir las religiones, porque son como enfermedades de la cabeza. D ’Argens —en coincidencia con Montesquieu y Federico II— reclama tolerancia y pluralismo, siempre que las religiones no tengan relación con «la organización pública» ,0.

A pesar de toda teología, el curso de anti-pasiva-decencia de H iérese sigue adelante. Su siguiente lección comprende la «metafísica del amor entre los sexos» desde la perspectiva libertina. La meta máxima de la vida es la felicidad. Para conseguirlo son válidos todos los medios, mientras que —de nuevo— no estorben el orden público.

Hay que distinguir entre el placer de la sexualidad y la carga de la reproducción. Las embarazadas arruinan el atractivo femenino y además resultan peligrosas. Se las puede situar tranquilamente en el «sagrado» rango del matrimonio. En este sentido conviene introducir a Thérése en los misterios de la anticoncepción. Con mayor precisión: se trata del arte del *coitus ihlerruptus*, cuyo dominio técnico corresponde al amante galante, en opinión de todo libertino y también de LaMettrie. Lo que más adelante se llamará en Sade «socratizar», es decir, la relación anal, es en d’Argens inusual. Por lo demás, está todo permitido, siempre que procure placer sin exigir brutalidad; el acto sexual como caso particular de la mecánica corporal es, a la vez, el clímax del intercambio divino entre los humanos. *Deus sive voluptad* así podrían formularse las consecuencias de la convergencia entre LaMettrie y d’Argens ".

Sujeto de los sentidos

Consecuentemente, *Thérése Philosophe* trabaja para erradicar el culto a la castidad femenina. ¡Nada de pasividad y abstención femeninas! Las mujeres y las muchachas tienen «las mismas

necesidades (sexuales) que los hombres», aun cuando hayan tenido que cumplir permanentemente como «fabricantes de niños», participando en chismorreos triviales y sintiendo los arañazos del corsé de la virtud.

Se advierte contra los amantes incapaces. Si «es de su gusto», las mujeres más desenvueltas pueden utilizar ese «ingenioso instrumento llamado Godemichi», una «buena imitación de la realidad» I2. Sin lugar a dudas, d'Argens ha aprendido de la estructura literaria de las



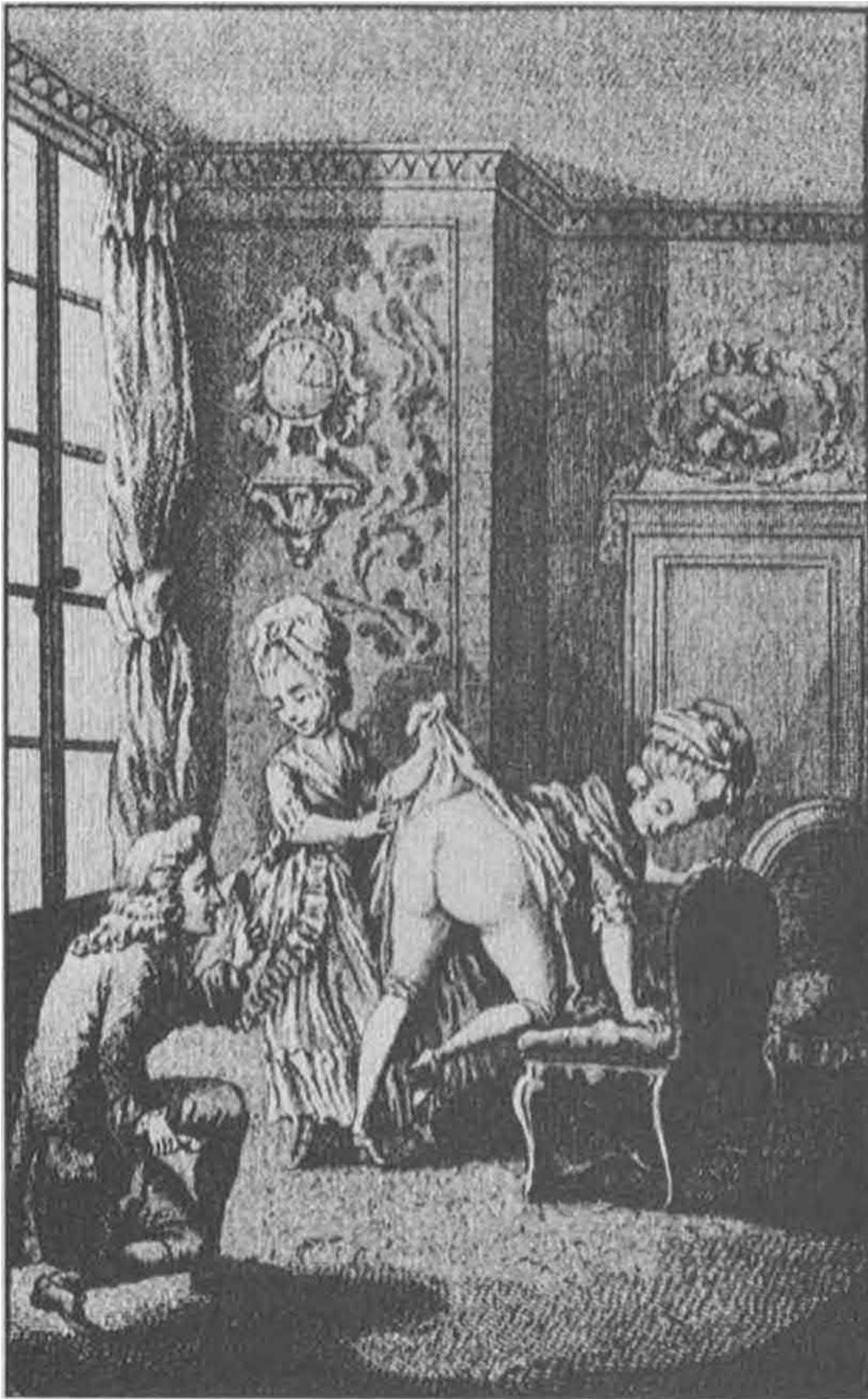


Ilustración 26

Un « Raisonneur» examina los atractivos de Thercse.

Grabado de una de las ediciones de Thérése Philosophe.

Cartas persas de Montesquieu. Porque entre la explicación filosófica de los principios materiales aparecen siempre escenas de la frenética vida amorosa de Thérèse y sus compañeros. Pero de «parloteo lascivo» o «pornográfico», como comentaba Lessing sobre el *Anti-Sénèque* de LaMettrie, no puede hablarse aquí [13]. Las escenas eróticas y, en concreto, pornográficas de *Thérèse Philosophe* arrojan una luz extremadamente realista sobre los usos sexuales, en particular de la sociedad masculina del feudalismo tardío. También Thérèse conoce una ley intemporal, por la cual la moral masculina determina el largo del traje femenino de la virtud como de buen o mal gusto. Y también tiene lugar en el galante siglo XVIII el discurso sobre el libertinaje en el *huis clos* de la sociedad masculina, si bien, lo cual resulta capital, se les concede a las mujeres *enfin* un estatus propio de sujetos en cuestiones de Eros, sentidos y demás.

Finalmente, Thérèse se convierte por completo a la filosofía, al materialismo y al culto de los sentidos. Un protector aristócrata, pero partidario de la Ilustración, «racional y carente de prejuicios», la corteja y la ama con su consentimiento. Su completo dominio del *coitus interruptus* le destaca como un perfecto ilustrado que controla su máquina corporal. Ambos se retiran al campo, a las propiedades del caballero. Ante la objeción de Thérèse de no querer ser una «mantenida», su protector responde con una concisa deducción materialista, según la cual la generosidad con los otros no es en absoluto un acto clemente, sino puro egoísmo. En las pasiones todo se vuelve *amour propre;* el propio placer aumenta por el placer del otro. La divisa se resume así: hacer feliz para ser feliz, sin estorbar los intereses públicos. Quien quiera objetar que Thérèse es, desde esa óptica del *amour propre,* apenas otra cosa que una forma temprana del clásico objeto sexual femenino, se verá de nuevo contrariado por el materialismo: es tarea de la filosofante Thérèse precisamente el satisfacer su propio placer con la ayuda erótica del hombre degradado [14].

Última prueba para Thérèse: su protector hace trasladar su bibliografía erótica y su colección de cuadros galantes, directamente desde París al tocador de la dama en el campo. Thérèse, convertida ya hace tiempo filosóficamente al pensamiento libertino, se dedica inmediatamente a la lectura. A cambio recibe el imperativo de «no ponerse la mano encima» durante quince días. Así lee los «bestsellers» eróticos de la época, que d'Argens relaciona: la *Historie du Portier des Chartreux,* el *Tourrière des Carmelites,* la *Académie des Dames, Les Lau-*

Cartas persas de Montesquieu. Porque entre la explicación filosófica de los principios materiales aparecen siempre escenas de la frenética vida amorosa de Thérése y sus compañeros. Pero de «parloteo lascivo» o «pornográfico», como comentaba Lessing sobre el *Anti-Sénéque* de LaMettrie, no puede hablarse a q u íl5. Las escenas eróticas y, en concreto, pornográficas de *Thérése Pbilosopbe* arrojan una luz extremadamente realista sobre los usos sexuales, en particular de la sociedad masculina del feudalismo tardío. También Thérése conoce una ley intemporal, por la cual la moral masculina determina el largo del traje femenino de la virtud como de buen o mal gusto. Y también tiene lugar en el galante siglo xvin el discurso sobre el libertinaje en el *huis clos* de la sociedad masculina, si bien, lo cual resulta capital, se les concede a las mujeres *enfin* un estatus propio de sujetos en cuestiones de Eros, sentidos y demás.

Finalmente, Thérése se convierte por completo a la filosofía, al materialismo y al culto de los sentidos. Un protector aristócrata, pero partidario de la Ilustración, «racional y carente de prejuicios», la corteja y la ama con su consentimiento. Su completo dominio del *coilus interruptus* le destaca como un perfecto ilustrado que controla su máquina corporal. Ambos se retiran al campo, a las propiedades del caballero. Ante la objeción de Thérése de no querer ser una «mantenida», su protector responde con una concisa deducción materialista, según la cual la generosidad con los otros no es en absoluto un acto clemente, sino puro egoísmo. En las pasiones todo se vuelve *amour propre;* el propio placer aumenta por el placer del otro. La divisa se resume así: hacer feliz para ser feliz, sin estorbar los intereses públicos. Quien quiera objetar que Thérése es, desde esa óptica del *amour propre,* apenas otra cosa que una forma temprana del clásico objeto sexual femenino, se verá de nuevo contrariado por el materialismo: es tarea de la filosofante Thérése

precisamente el satisfacer su propio placer con la ayuda erótica del hombre degradado ,4.

Última prueba para Thérése: su protector hace trasladar su bibliografía erótica y su colección de cuadros galantes, directamente desde París al tocador de la dama en el campo. Thérése, convertida ya hace tiempo filosóficamente al pensamiento libertino, se dedica inmediatamente a la lectura. A cambio recibe el imperativo de «no ponerse la mano encima» durante quince días. Así lee los «bestsellers»

eróticos de la época, que d ’Argens relaciona: la *Historie du Portier des Chartreux*, el *Tourriére des Carmelites,* la *Académie des Dames, Les Lau-*





m sim

Ilustración 27

Tbérese en el tocador galante.

Grabado de una de las ediciones de Thércse Philosophe.

riers Ecclésiastiques, Thémidore, Fretillon, y otros muchos de este estilo [15]. Los fuegos encendidos con estas lecturas son apagados, gracias a la divisa de que la ilustración sobre el Eros es el último eslabón en la crítica del prejuicio y en la razón ilustrada. A los «censores atrabiliarios» va dirigida la advertencia de que han de saber «que no pensamos como queremos». La razón «ilumina» a los seres humanos, pero éstos están «determinados» por las pasiones. En las dos últimas páginas de la obra vuelven a resumirse, de una manera ejemplarmente pedagógico-ilustrada, los principios de la materialista, sensual, desprejuiciada y libertina *Thérèse Philosophe.* Puede objetarse ahora que la novela filosófica de d'Argens contiene excesivos elementos pornográficos, que además son reforzados mediante grabados manifiestamente picantes. Pero precisamente la supuesta pornografía de *Thérèse Philosophe,* así como contiene un retrato realista de las costumbres de la época, es también el mejor vehículo para la cruzada libertina y voluptuosa contra la dictadura ética de Rousseau; el concepto de «Ilustración» muestra en d'Argens, de manera ejemplar, la conexión entre la razón filosófica y la sensible [16].

El reportaje de Laclos sobre el frente de los sexos

Muy distinto es el caso de Choderlos de Laclos: donde d'Argens complementa con filigranas filosófico-eróticas la Ilustración, las *Liaisons dangereuses* * descubren en 1782 que, tras la máscara de castidad, apenas se esconde la más pura «corrupción moral» de la aristocracia [17]. O, dicho más brevemente: las «costumbres morales» apenas tenían ya vigencia para la aristocracia. Y por fin puede morir la larva de la virtud veinte años después del *Emilio* de Rousseau. La corte literaria sobre la honestidad y la delicadeza ha de remitir porque un atrabiliario inventario de la virtud de los seres humanos «tal y como realmente son» ha visto la luz. Por supuesto, ni los hombres son íntegros, ni las mujeres castas. El Vizconde de Valmont y la Marquesa de Merteuil dan cuenta, en tanto representantes de sus nobles compañeros de género y sin ningún miramiento, de su placer en la inversión de los valores de la castidad.

Hay razones fundadas para leer la novela de Laclos como contra-

* *[Las relaciones peligrosas].*

riers Ecclésiasliques, Thémidore, Fretillon, y otros muchos de este estilo I5. Los fuegos encendidos con estas lecturas son apagados, gracias a la divisa de que la ilustración sobre el Eros es el último eslabón en la crítica del prejuicio y en la razón ilustrada. A los «censores atrabiliarios» va dirigida la advertencia de que han de saber «que no pensamos como queremos». La razón «ilumina» a los seres humanos, pero éstos están «determinados» por las pasiones. En las dos últimas páginas de la obra vuelven a resumirse, de una manera ejemplarmente pedagógico-ilustrada, los principios de la materialista, sensual, desprejuiciada y libertina *Thérése Philosophe.* Puede objetarse ahora que la novela filosófica de d'Argens contiene excesivos elementos pornográficos, que además son reforzados mediante grabados manifiestamente picantes. Pero precisamente la supuesta pornografía de *Thérése Philosophe*, así como contiene un retrato realista de las costumbres de la época, es también el mejor vehículo para la cruzada libertina y voluptuosa contra la dictadura ética de Rousseau; el concepto de «Ilustración» muestra en d'Argens, de manera ejemplar, la conexión entre la razón filosófica y la sensible l6.

E l reportaje de Lacios sobre el frente de los sexos

¿Muy distinto es el caso de Choderlos de Lacios: donde d'Argens complementa con filigranas filosófico-eróticas la Ilustración, las *Liaisons dangereuses ** descubren en 1782 que, tras la máscara de castidad, apenas se esconde la más pura «corrupción moral» de la aristocracia l7. O, dicho más brevemente: las «costumbres morales» apenas tenían ya vigencia para la aristocracia. Y por fin puede morir la larva de la virtud veinte años después del *Emilio* de Rousseau. La corte literaria sobre la honestidad y la delicadeza ha de remitir porque un atrabiliario inventario de la virtud de los seres humanos «tal y como realmente son» ha visto la luz. Por supuesto, ni los hombres son íntegros, ni las mujeres castas. El Vizconde de Valmont

y la Marquesa de Merteuil dan cuenta, en tanto representantes de sus nobles compañeros de género y sin ningún miramiento, de su placer en la inversión de los valores de la castidad.

Hay razones fundadas para leer la novela de Lacios como contra-

[Las relaciones peligrosas].

punto de la Sophie de Rousseau en su quinto capítulo del *Emilio*. La amiga íntima de Cécile Volanges, material femenino para la pedagogía anti-virtuosa de Laclos, lleva el nombre de Sophie. Sólo que esta Sophie se separa del original rousseauniano por medio del apellido de familia «Carnay». Sophie Carnay: ¿por qué razón no reconocer en este papel secundario un ejercicio pedagógico del anti-rousseaunianismo de Laclos?.

Podríamos, con paciencia y un trabajo minucioso, ir recopilando innumerables lugares donde se avala la tesis de que Laclos ha esbozado con el tipo de Valmont un *Contra-Emilio*, para el cual también la Merteuil sirve como *Anti-Sophie*. Pero es más sencillo: la Marquesa de Merteuil diseña en la carta número 81, dirigida al seductor Vizconde de Valmont, las coordenadas de una nueva filosofía de damas, que crucifica aquella otra de la amaestrada muchacha rousseauniana sin piedad [18]. Leamos: «¿Qué ha realizado usted, que yo no hubiera podido superar mil veces? ¡Usted ha seducido a una gran cantidad de mujeres, e incluso las ha llevado a la ruina!». Pero, ¿dónde está «el mérito», si ha seducido mujeres y muchachas que sólo anhelaban ser seducidas? Para los hombres —y éste es el reproche de la Marquesa al Vizconde— es fácil salir airosos en una sociedad cuyos decretos morales están cortados desde el principio a su medida. La auténtica astucia y el ingenio son, sin embargo, un arte femenino, que culminan en perfeccionar hasta tal punto la máscara social de la virtud, de modo que no quepa ninguna duda sobre ella, aun cuando la portadora de la máscara haya fundado sus principios vitales ya en el libertinaje.

Madame de Merteuil y la escuela superior de la apariencia

Coquetería, hipocresía, representación hasta el dominio absoluto de la apariencia: así reza la receta de la Merteuil. «Nuestras costumbres las he estudiado en las novelas, nuestras opiniones en las filosofías, incluso en los más rígidos moralistas he buscado qué pedían de nosotros; y de este modo me aseguré de lo que hay que hacer, de lo que hay que pensar y de lo que hay que aparentar». En la soledad del campo aprendió ya de niña a simular sentimientos, en tanto que unía «el intelecto de un autor con el talento de una actriz». La práctica diaria en el arte de representar le confirieron rápidamente «una

punto de la Sophie de Rousseau en su quinto capitulo del *Emilio.*

La amiga intima de Cécile Volanges, material femenino para la pedagogía anti-virtuosa de Lacios, lleva el nombre de Sophie. Sólo que esta Sophie se separa del original rousseauniano por medio del apellido de familia «Camay». Sophie Camay: ¿por qué razón no reconocer en este papel secundario un ejercicio pedagógico del anti-rous-seaunianismo de Lacios?.

Podríamos, con paciencia y un trabajo minucioso, ir recopilando innumerables lugares donde se avala la tesis de que Lacios ha esbozado con el tipo de Valmont un *Contra-Emilio,* para el cual también la Merteuil sirve como *Anti-Sophie.* Pero es más sencillo: la Marquesa de Merteuil diseña en la carta número 81, dirigida al seductor Vizconde de Valmont, las coordenadas de una nueva filosofía de damas, que crucifica aquella otra de la amaestrada muchacha rousseauniana sin piedad ia. Leamos: «¿Qué ha realizado usted, que yo no hubiera podido superar mil veces? ¡Usted ha seducido a una gran cantidad de mujeres, e incluso las ha llevado a la ruina!». Pero, ¿dónde está «el mérito», si ha seducido mujeres y muchachas que sólo anhelaba! ser seducidas? Para los hombres —y éste es el reproche de la Marquesa al Vizconde— es fácil salir airosos en una sociedad cuyos decretos morales están cortados desde el principio a su medida. La auténtica astucia y el ingenio son, sin embargo, un arte femenino, que culminan en perfeccionar hasta tal punto la máscara social de la virtud, de modo que no quepa ninguna duda sobre ella, aun cuando la portadora de la máscara haya fundado sus principios vitales ya en el libertinaje.

Madame de Merteuil y la escuela superior de la apariencia
Coquetería, hipocresía, representación hasta el dominio absoluto de la apariencia: así reza la receta de la Merteuil. «Nuestras costumbres las he estudiado en las novelas, nuestras opiniones en las filosofías,

incluso en los más rígidos moralistas he buscado qué pedían de nosotros; y de este modo me aseguré de lo que hay que hacer, de lo que hay que pensar y de lo que hay que aparentar». En la soledad del campo aprendió ya de niña a simular sentimientos, en tanto que unía «el intelecto de un autor con el talento de una actriz». La práctica diaria en el arte de representar le confirieron rápidamente «una

apariencia de puritana que asustaba a los más osados; se mantenían a distancia y me dejaban a mí una cantidad de hombres aburridos, que pedían todos mi mano». Por el puro placer de experimentar, Mme. de Merteuil perfeccionó su propio perfil de virtuosa, hasta tal punto que hasta sus propios adoradores se retiraron. Por tanto, se vio en la necesidad de «hacer circular algunos «affaires». «Poco después comenzó» a desplegar en el escenario de la sociedad el conjunto de los talentos (de representación) con los que se había hecho. Volvió sobre la honestidad y de hecho con un gran éxito. En breve las más frágiles «guardianas de la virtud» se pusieron de su parte, en tanto que ella iba relevando a sus amantes en poco tiempo; y a todos les transmitía la «lisonjera idea» de haber sido «el único». Madame de Merteuil domina las leyes de la honestidad hasta el exceso. Con «arduo trabajo» se ha elevado por encima de las «demás», es decir de las otras mujeres tontas y cómodas. Ella es la *Primadonna* de la moral de ópera. No hay ningún truco de apariencia, ninguna modalidad de la coquetería, de la astucia y del ingenio que no tenga a su disposición en todos sus matices. Puede afrontar la «guerra» en el frente de los sexos con cualquier hombre; también el famoso Casanova cayó en sus redes. En el Vizconde de Valmont, el menos escrupuloso de todos, reconoció por fin un enemigo masculino adecuado. «Llevada por su fama, me parece como si me faltara usted para mi gloria; ardo en deseos, por decirlo así, de luchar con usted de hombre a hombre».

Conclusión: donde Madame de Merteuil habla de «arduo trabajo» hay nada menos que la filosófica deconstrucción de las «ideologemas» dominantes. Conocer la mecánica de las leyes morales significa convertirse a sí mismo en legislador. Madame de Merteuil es la *Anti-Sophie* radical; con ella se trasciende la lógica androcéntrica de la moral masculina. En las páginas de Laclos, Merteuil, esta mujer más madura que todos los ilustrados, deja a la Sophie de Rousseau, con su virtud fruto de la estupidez, en las sombras de una existencia insípida. La posibilidad de un adiestramiento en la castidad tras 1782 habría que suponerla como una difícil coyuntura.

Sade, el triturador

En 1797 apareció una obra en diez tomos: *La nueva Justine, o los infortunios de la virtud, seguido por la historia de su hermana Juliette, o de la*

apariencia de puritana que asustaba a los más osados; se mantenían a distancia y me dejaban a mí una cantidad de hombres aburridos, que pedían todos mi mano». Por el puro placer de experimentar, Mme.

de Merteuil perfeccionó su propio perfil de virtuosa, hasta tal punto que hasta sus propios adoradores se retiraron. Por tanto, se vio en la necesidad de «hacer circular algunos «affaires». «Poco después comenzó» a desplegar en el escenario de la sociedad el conjunto de los talentos (de representación) con los que se había hecho. Volvió sobre la honestidad y de hecho con un gran éxito. En breve las más frágiles

«guardianas de la virtud» se pusieron de su parte, en tanto que ella iba relevando a sus amantes en poco tiempo; y a todos les transmitía la «lisonjera idea» de haber sido «el único». Madame de Merteuil domina las leyes de la honestidad hasta el exceso. Con «arduo trabajo»

se ha elevado por encima de las «demás», es decir de las otras mujeres tontas y cómodas. Ella es la *Primadotma* de la moral de ópera. No hay ningún truco de apariencia, ninguna modalidad de la coquetería, de la astucia y del ingenio que no tenga a su disposición en todos sus matices. Puede afrontar la «guerra» en el frente de los sexos con cualquier hombre; también el famoso Casanova cayó en sus redes.

En el Vizconde de Valmont, el menos escrupuloso de todos, reconoció por fin un enemigo masculino adecuado. «Llevada por su fama, me parece como si me faltara usted para mi gloria; ardo en deseos, por decirlo así, de luchar con usted de hombre a hombre».

Conclusión: donde Madame de Merteuil habla de «arduo trabajo» hay nada menos que la filosófica deconstrucción de las «ideologe-mas» dominantes. Conocer la mecánica de las leyes morales significa convertirse a sí mismo en legislador. Madame de Merteuil es la *An-ti-Sophie* radical; con ella se trasciende la lógica androcéntrica de la moral masculina. En las páginas de Lacios, Merteuil, esta mujer más madura que todos los ilustrados, deja a la Sophie de Rousseau, con su virtud fruto de la estupidez, en las sombras de una existencia insípida. La posibilidad de un adiestramiento en la castidad tras 1782

habría que suponerla como una difícil coyuntura.

Sade, el triturador

En 1797 apareció una obra en diez tomos: *La nueva Justine, o los infortunios de la virtud, seguido por la historia de su hermana Juliette, o de la*



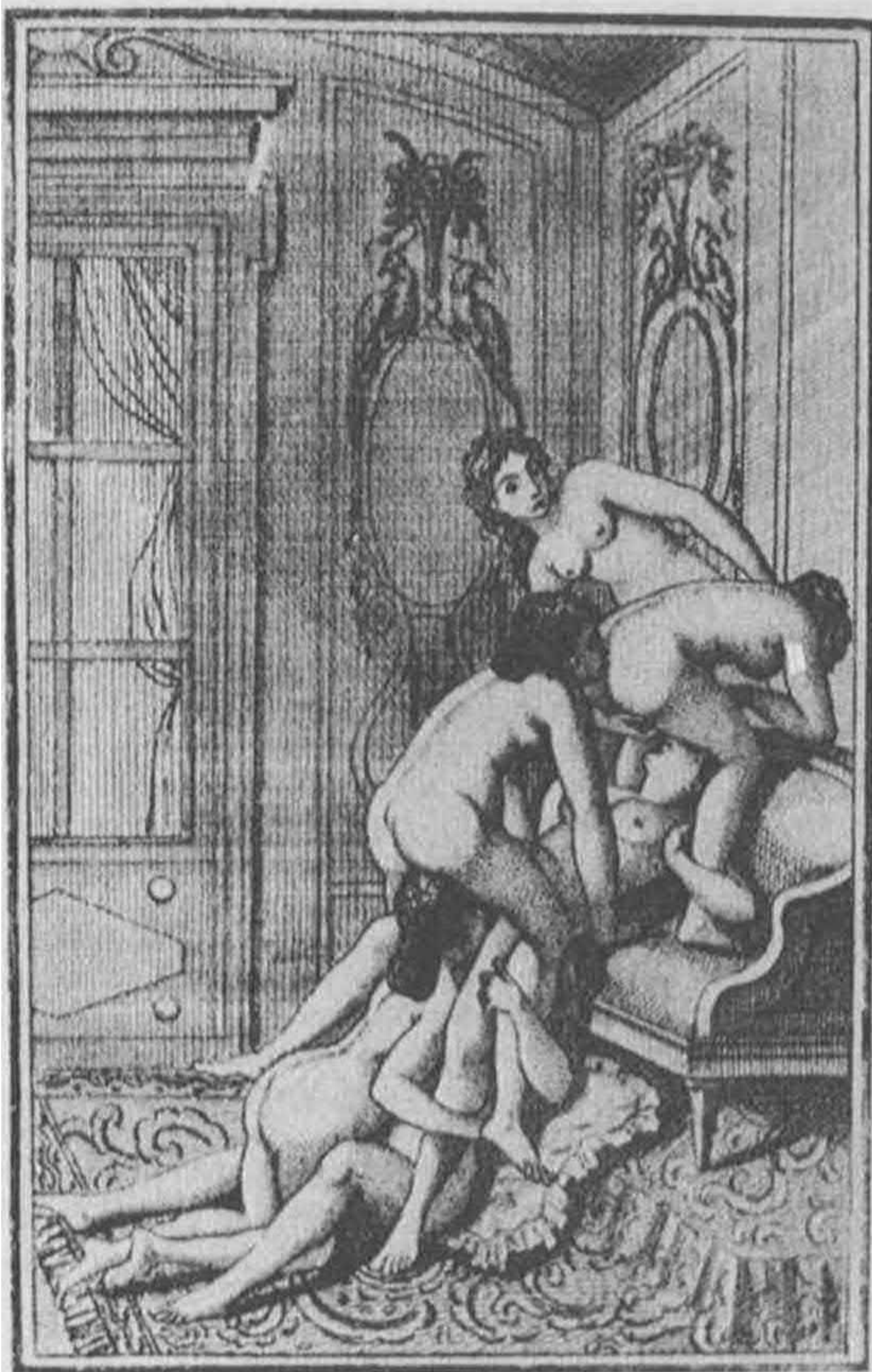


Ilustración 28

Jusline o del in fortunio de le virtud,

Grabado de une edición de la Nueva Justino... *deSade*

prosperidad del vicio. Se trata de la tercera versión de unas escandalosas aportaciones al ubicuo discurso de la virtud, narradas por la pareja de hermanas Justine y Juliette, escrita por Donatien-Alphonse-François, Marqués de Sade, filosóficamente mutilado en innumerables ocasiones y censurado literariamente [19]. Si participamos con Sade de que el escribir, al fin y al cabo, «es el mayor y el más antiguo crimen» [20], entonces la reacción en contra de toda la energía censora contra el «corpus» sadeano igualaría un crimen tan cualificado como el cometido contra la «moral pública» y que los censores creían poder evitar por medio de su intervención.

Sobre Sade se ha escrito ya mucho; y todavía se escribirá más. Como pensador a contracorriente, Sade no admite esa penosa filología que quiere dominar su «Furia» filosófica y restar potencia a sus contradicciones barrocas. La perspectiva posterior del siglo XIX, en el sentido de que la razón no es la dueña de la morada cerebral, se retrotrae al siglo XVIII tardío como un reflejo anticipatorio. Se retrotrae a aquella bizarra liberación de la cabeza que Sade llevó a cabo con tanto virtuosismo, sin consideración alguna hacia pensamientos de formato menor, ni hacia aquella virtud «tan traída y tan llevada», que según Heine no tiene fuerza alguna para lo malo, pero tampoco para lo bueno.

Lo que es moralmente bueno no depende de los valores cambiantes de la humanidad. La naturaleza es indiferente a todo proceso de cambio de la materia. No imparte ninguna censura moral sobre la vida y la muerte. Y cuando son las ideologías los poderes que establecen la correcta diferencia entre «bueno» y «malo», entonces ocurre que son también los que, en su competencia por establecer la «auténtica» taxonomía de lo «bueno», cometen a la vez los mayores crímenes. Pero Sade diferencia con precisión entre el pensar el crimen y el ejecutarlo. En 1781 escribe una carta a su mujer: «Concedo que soy un libertino; todo lo que cabe imaginar en ese terreno, yo lo he imaginado, pero no he llevado a cabo todo ello, ni tampoco pretendo hacerlo. Soy un libertino, pero no soy un criminal ni un asesino».

También la vida del Marqués da cuenta de lo injustificado de ese reproche de brutalidad: en una época en la que prácticamente todo el mundo está implicado en las atrocidades cotidianas del *Terreur* revolucionario, Sade permanece encarcelado por su crítica pública a la pena de muerte. El crimen de Sade consiste en haber denunciado,

prosperidad del vicio. Se trata de la tercera versión de unas escandalosas aportaciones al ubicuo discurso de la virtud, narradas por la pareja de hermanas Justine y Juliette, escrita por Donatien-Alphonse-Frantjois,

Marqués

de

Sade,

filosóficamente

mutilado

en

innumerables ocasiones y censurado literariamente ,9. Si participamos con Sade de que el escribir, al fin y al cabo, «es el mayor y el más antiguo crimen» *20,* entonces la reacción en contra de toda la energía censora contra el «Corpus» sadeano igualaría un crimen tan cualificado como el cometido contra la «moral pública» y que los censores creían poder evitar por medio de su intervención.

Sobre Sade se ha escrito ya mucho; y todavía se escribirá más.

Como pensador a contracorriente, Sade no admite esa penosa filología que quiere dominar su «Furia» filosófica y restar potencia a sus contradicciones barrocas. La perspectiva posterior del siglo xix, en el sentido de que la razón no es la dueña de la morada cerebral, se retrotrae al siglo XVIII tardío como un reflejo anticipatorio. Se retrotrae a aquella bizarra liberación de la cabeza que Sade llevó a cabo con tanto virtuosismo, sin consideración alguna hacia pensamientos de formato menor, ni hacia aquella virtud «tan traída y

tan llevada», que según Heine no tiene fuerza alguna para lo malo, pero tampoco para lo bueno.

Lo que es moralmente bueno no depende de los valores cambiantes de la humanidad. La naturaleza es indiferente a todo proceso de cambio de la materia. N o imparte ninguna censura moral sobre la vida y la muerte. Y cuando son las ideologías los poderes que establecen la correcta diferencia entre «bueno» y «malo», entonces ocurre que son también los que, en su competencia por establecer la

«auténtica» taxonomía de lo «bueno», cometen a la vez los mayores crímenes. Pero Sade diferencia con precisión entre el pensar el crimen y el ejecutarlo. En 1781 escribe una carta a su mujer: «Concedo que soy un libertino; todo lo que cabe imaginar en ese terreno, yo lo he imaginado, pero no he llevado a cabo todo ello, ni tampoco pretendo hacerlo. Soy un libertino, pero no soy un criminal ni un asesino».

También la vida del Marqués da cuenta de lo injustificado de ese reproche de brutalidad: en una época en la que prácticamente todo el mundo está implicado en las atrocidades cotidianas del *Terreur* revolucionario, Sade permanece encarcelado por su crítica pública a la pena de muerte. El crimen de Sade consiste en haber denunciado,





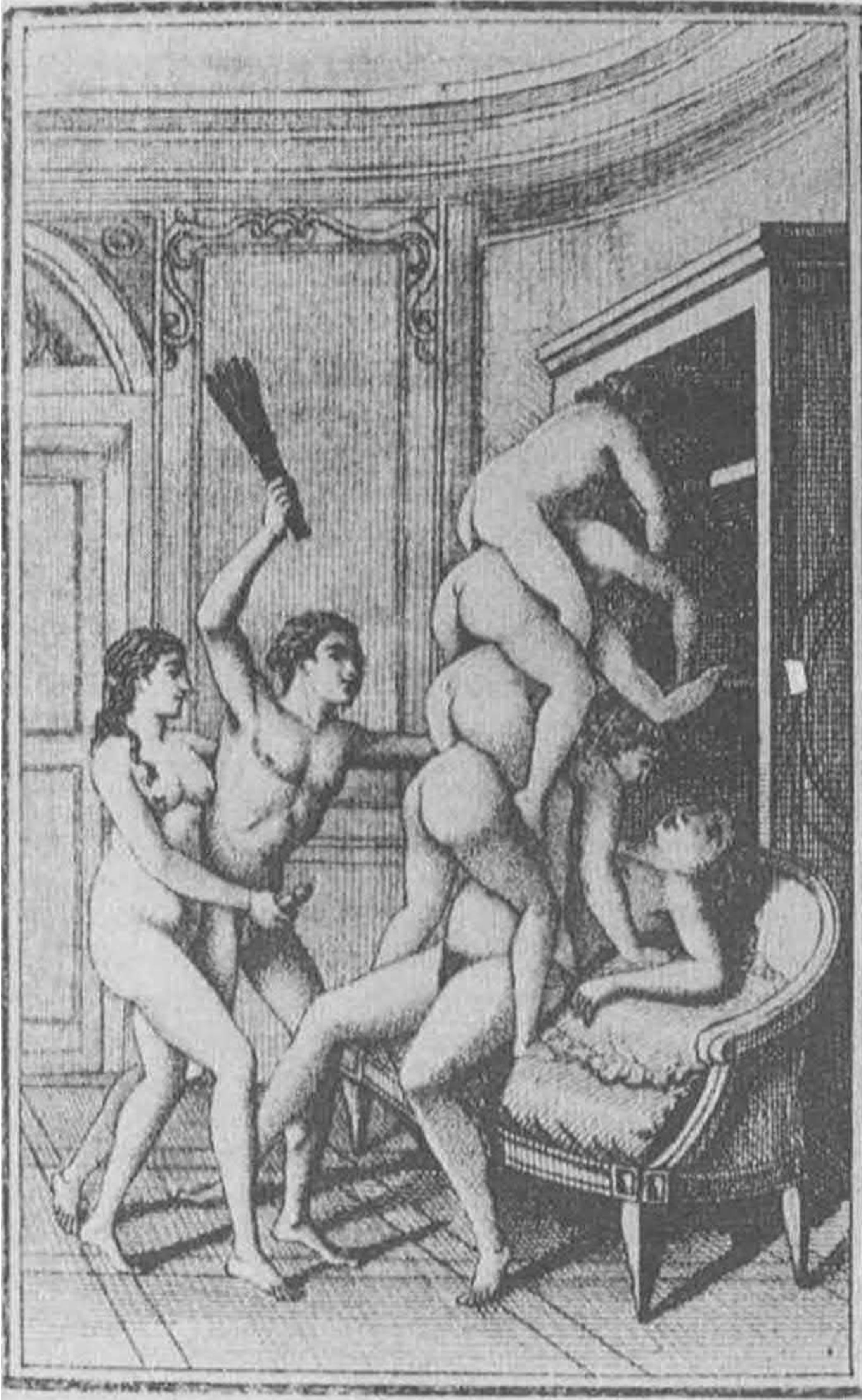


Ilustración *29*

Sobre la estética de las posturas,

Grabado de una de las ediciones de la Nueva Justinc *deSade.*

sin ningún miramiento, las recetas de la mecánica del poder, y lógicamente no se le perdonó que sostuviera opiniones públicas sobre la potencia criminal del pensamiento cotidiano. Y quien además de esto arranca el velo romántico del amor, quien señala brutalmente hacia la parte desagradable del deseo, atenta contra los iconos sagrados de la sensibilidad: «Lo que agrada del coito es lo terrible, lo sucio, lo abominable... ¿y dónde encontramos mejor tales cosas que en la corrupción?. La mayoría de los hombres anteponen para su placer una muchacha fresca y bella, antes que una mujer vieja, fea e incluso maloliente» [21].

A los oídos de los puritanos suena la relación sadeana sobre los acontecimientos «sucios» en la imaginación como algo horrible. Autorizados por aquella norma estúpida de los griegos antiguos, también al mensajero de la mala embajada había que asesinarle. Queda el «sadismo», aquel acierto fortuito *(Krafft-Ebing)* de Donatien-Alphonse-François, cuyo horizonte de significado destaca más allá del clímax de la filosofía ilustrada.

Eugénie, Sophie, Justine y Juliette

Desde luego Sade no se lo puso fácil a las mujeres. La clásica formación en la honestidad resulta de hecho un mal presupuesto pedagógico para poder entenderle. Y, sin embargo, Simone de Beauvoir ha elaborado un inteligente ensayo sobre él, con el provocativo título de *¿Hay que quemar a Sade?* [22].

Por contra, el actual neopuritarismo feminista parece haber emitido ya su propio juicio como algo descalificable, como una mirada masculina inmoral sobre el oculto ombligo femenino: así, por ejemplo, Andrea Dworkin, cuyo análisis sobre la pornografía tilda a Sade de «ave de rapiña sexual», esta vez desde los airados auspicios de un neofeminismo puritano y conservador [23].

Pero llegamos a la sección de las múltiples protagonistas sadeanas. Con Eugénie, Sophie, Justine y Juliette y todas las demás muchachas anónimas se escribe uno de lo más intensos capítulos del *Anti-Emilio o sobre la educación libertina.* Lo que Eugénie, nada más abandonar el convento, tiene que aprender en la sadeana *Philosophie dans le Boudoir* * de 1795 es que «el pudor es una virtud pasada de moda,

* *[La filosofía en el tocador].*

sin ningún miramiento, las recetas de la mecánica del poder, y lógicamente no se le perdonó que sostuviera opiniones públicas sobre la potencia criminal del pensamiento cotidiano. Y quien además de esto arranca el velo romántico del amor, quien señala brutalmente hacia la parte desagradable del deseo, atenta contra los iconos sagrados de la sensibilidad: «Lo que agrada del coito es lo terrible, lo sucio, lo abominable... *¿y* dónde encontramos mejor tales cosas que en la corrupción?.

La mayoría de los hombres anteponen para su placer una muchacha fresca y bella, antes que una mujer vieja, fea e incluso maloliente» 2I.

A los oídos de los puritanos suena la relación sadeana sobre los acontecimientos «sucios» en la imaginación como algo horrible. Autorizados por aquella norma estúpida de los griegos antiguos, también al mensajero de la mala embajada había que asesinarle. Queda el «sadismo», aquel acierto fortuito *(Krafft-Ebin* g) de Donatien-Alphonse-Fran<;ois, cuyo horizonte de significado destaca más allá del clímax de la filosofía ilustrada.

Eugénie, Sophie, Justina y Juliette

Desde luego Sade no se lo puso fácil a las mujeres. La clásica formación en la honestidad resulta de hecho un mal presupuesto pedagógico para poder entenderle. Y, sin embargo, Simone de Beauvoir ha elaborado un inteligente ensayo sobre él, con el provocativo título de *¿H ay que quemar a Sade? 22.*

Por contra, el actual neopuritarismo feminista parece haber emitido ya su propio juicio como algo descalificable, como una mirada masculina inmoral sobre el oculto ombligo femenino: asi, por ejemplo, Andrea Dworkin, cuyo análisis sobre la pornografía tilda a

Sade de «ave de rapiña sexual», esta vez desde los airados auspicios de un neofeminismo puritano y conservador 23.

Pero llegamos a la sección de las múltiples protagonistas sadeanas. Con Eugénie, Sophie, Justine y Juliette y todas las demás muchachas anónimas se escribe uno de lo más intensos capítulos del *Anli* -

Emilio o sobre ia educación libertina. Lo que Eugénie, nada más abandonar el convento, tiene que aprender en la sadeana *Philosophie dans le Boudoir** de 1795 es que «el pudor es una virtud pasada de moda,

[La filosofía en el tocador].

que usted, con sus atractivos, puede desandar» [24]. Y esto se convierte en una explicación de guerra filosófica contra todo proyecto de educación piadosa de las muchachas, empezando por el *Traité de l'education de filles* * de Fénélon en 1687 [25].

Como provocación bien calculada, Sade subtitula su filosofía del tocador como *Diálogo para la formación de una joven dama*. Quizá como alusión a Fénélon, que se queja de que la educación de las jovencitas siempre se deje en manos «de las costumbres y caprichos de la madre», el primer diálogo de Sade enuncia el siguiente deseo: «Toda madre debería prescribir a su hija la lectura de este libro» [26].

En 1787 terminó de escribir Sade la narración *Les infortunes de la vertu* **. La protagonista virtuosa pero permanentemente perseguida por la desdicha y la desgracia, no se llamaba en esta primera redacción todavía Justine, sino Sophie [27]. Sade se enfrenta conscientemente a la Sophie de Rousseau, aun cuando más adei nte acabe por conferir a su heroína el nombre de Justine. Vayamos a la Justine de 1797: lo que lleva adelante Sade aquí es una consciente y dura crítica al culto de la castidad; es la deconstrucción de una moralidad de leyes masculinas, que bajo el nombre de «honestidad» ha impregnado hace tiempo las dimensiones de la «moralidad» éticoclásica. Sade denuncia la claustrofóbica estrechez del edificio de la virtud. Un cinturón de castidad mental conduce la existencia femenina como si de una atadura colectiva se tratara. ¿Acaso no es «una repugnante burla conceder tanto valor a la cosa más fugaz del mundo...? ¿Cómo puede una muchacha ser tan ingenua como para creer que la virtud depende de que un agujero del cuerpo esté más o menos cerrado?» Esta «castidad inventada», que Rousseau y Cía. «de manera malintencionada» presentan a los seres humanos femeninos «desde su infancia como una virtud», vale menos que un «fantasma» cartesiano [28].

En una coincidencia nada casual con los moralistas franceses, con el relativismo moral de las *Cartas persas* de Montesquieu, o con las *Odas indiscretas* de Diderot, Sade lleva el análisis filosófico hasta sus últimas consecuencias. En el curso de formación de Justine la moral masculina es desenmascarada en su insípido producto máximo: la «virtud».

* *[Tratado sobre la educación de las hijas]*.
** *[Los infortunios de la virtud]*.

que usted, con sus atractivos, puede desandar» *24.* Y esto se convierte en una explicación de guerra filosófica contra todo proyecto de educación piadosa de las muchachas, empezando por el *Traite de Teduca-tiott de filies ** de Fénélón en 1687 *23.*

Como provocación bien calculada, Sade subtitula su filosofía del tocador como *Diálogo para la formación de una joven dama.* Quizá como alusión a Fénélon, que se queja de que la educación de las jovencitas siempre se deje en manos «de las costumbres y caprichos de la madre», el primer diálogo de Sade enuncia el siguiente deseo: «Toda madre debería prescribir a su hija la lectura de este libro» 2é.

En 1787 terminó de escribir Sade la narración *Les infortmes de la vertu**.* La protagonista virtuosa pero permanentemente perseguida por la desdicha y la desgracia, no se llamaba en esta primera redacción todavía Justine, sino Sophie *21.* Sade se enfrenta conscientemente a la Sophie de Rousseau, aun cuando más adei nte acabe por conferir a su heroína el nombre de Justine. Vayamos a la Justine de 1797: lo que lleva adelante Sade aquí es una consciente y dura crítica al culto de la castidad; es la deconstrucción de una moralidad de leyes masculinas, que bajo el nombre de «honestidad» ha impregnado hace tiempo las dimensiones de la «moralidad» ético-clásica. Sade denuncia la claustrofóbica estrechez del edificio de la virtud. Un cinturón de castidad mental conduce la existencia femenina como si de una atadura colectiva se tratara. ¿Acaso no es «una repugnante burla conceder tanto valor a la cosa más fugaz del mundo...? ¿Cómo puede una muchacha ser tan ingenua como para creer que la virtud depende de que un agujero del cuerpo esté más o menos cerrado?» Esta «castidad inventada», que Rousseau y Cía. «de manera malintencionada» presentan a los seres humanos femeninos

«desde su infancia como una virtud», vale menos que un «fantasma» cartesiano *2S.*

En una coincidencia nada casual con los moralistas franceses, con el relativismo moral de las *Cartas persas* de Montesquieu, o con las *Odas indiscretas* de Diderot, Sade lleva el análisis filosófico hasta sus últimas consecuencias. En el curso de formación de Justine la moral masculina es desenmascarada en su insípido producto máximo: la «virtud».

Untado sobre ia educación de las bijas}.

[Los infortunios de ia virtud}.

«Lo que se llama virtud es a mis ojos una quimera: esta norma carente de significado y voluble, que cambia de la noche a la mañana, no me produce ninguna representación concreta». La «moral» es el producto de la debilidad y de un egoísmo encubierto: «la virtud de un pueblo nunca será otra que las que establezcan sus legisladores». La virtud, sin embargo, de los seres humanos «auténticamente filósofos» —es decir, de aquellos que aceptan su estructura pasional sin prejuicios— «tiene que consistir en el usufructo de sus placeres o en la realización de sus pasiones» [29].

Sade argumenta «de manera naturalista», con lo que quiero decir que lleva *quasi ad absurdum* las supuestas fallas de la naturaleza. La naturaleza es única, aun cuando nosotros exijamos de ella como algo natural el llamado mal o el llamado bien. Las cuentas de la naturaleza no son las nuestras. Lo que los seres humanos entienden como servicio a la naturaleza, como acción natural y con ello moralmente recta, es sólo una *petitio principii*, porque los fundamentos por los que obra la naturaleza no son cognoscibles por el ser humano. De hecho, la naturaleza consiente la reproducción, pero con ello no se demuestra que haya dispuesto la estructura sensible del ser para este cometido. Que el hombre pierda su semen «por el ano, la boca o la mano», le es completamente indiferente a la naturaleza. Como máxima pedagógica Justine aprende que en la naturaleza tanto puede valer una acción, como la contraria; la naturaleza no se ocupa de las «bagatelas» que el ser humano en su «falta de juicio» entiende como servicio a aquélla. La naturaleza es la gran racionalidad, la gran astucia. Por eso, a pesar de nuestros supuestos fundamentos y «cuentos de la lechera», ella lleva adelante su juego, avanza hacia su meta: crear «para destruir» [30].

Desde la ironía de nuevo a la sonrisa

Con Sade se alcanza sin duda el punto álgido de la educación femenina anti-casta. A pesar de ello cabe preguntarse con razón qué estatus de sujeto tiene Sophie, Eugénie, Justine y Juliette, cuando vuelven a aparecer repetidamente en cada escena sadeana de «optimización» del placer. Ninguna de las posturas, ninguna de las torturas parece resultarles demasiado. Aun cuando tienen razones sobradas para estrangular a su torturador, siempre vuelven a aflojar la

«Lo que se llama virtud es a mis ojos una quimera: esta norma carente de significado y voluble, que cambia de la noche a la mañana, no me produce ninguna representación concreta». La «moral» es el producto de la debilidad y de un egoísmo encubierto: «la virtud de un pueblo nunca será otra que las que establezcan sus legisladores». La virtud, sin embargo, de los seres humanos «auténticamente filósofos» —es decir, de aquellos que aceptan su estructura pasional sin prejuicios— «tiene que consistir en el usufructo de sus placeres o en la realización de sus pasiones» 29.

Sade argumenta «de manera naturalista», con lo que quiero decir que lleva *quasi ad absurdum* las supuestas fallas de la naturaleza. La naturaleza es única, aun cuando nosotros exijamos de ella como algo natural el llamado mal o el llamado bien. Las cuentas de la naturaleza no son las nuestras. Lo que los seres humanos entienden como servicio a la naturaleza, como acción natural y con ello moralmente recta, es sólo una *pelitio principit,* porque los fundamentos por los que obra la naturaleza no son cognoscibles por el ser humano. De hecho, la naturaleza consiente la reproducción, pero con ello no se demuestra que haya dispuesto la estructura sensible del ser para este cometido. Que el hombre pierda su semen «por el ano, la boca o la mano», le es completamente indiferente a la naturaleza. Como máxima pedagógica Justine aprende que en la naturaleza tanto puede valer una acción, como la contraria; la naturaleza no se ocupa de las «bagatelas»

que el ser humano en su «falta de juicio» entiende como servicio a aquélla. La naturaleza es la gran racionalidad, la gran astucia. Por eso, a pesar de nuestros supuestos fundamentos y «cuentos de la lechera», ella lleva adelante su juego, avanza hacia su meta: crear «para destruir» *i0.*

Desde la ironía de nuevo a la sonrisa

Con Sade se alcanza sin duda el punto álgido de la educación femenina anti-casta. A pesar de ello cabe preguntarse con razón qué estatus de sujeto tiene Sophie, Eugénie, Justine y Juliette, cuando vuelven a aparecer repetidamente en cada escena sadeana de «optimización» del placer. Ninguna de las posturas, ninguna de las torturas parece resultarles demasiado. Aun cuando tienen razones sobradas para estrangular a su torturador, siempre vuelven a aflojar la

cuerda, en lugar de apretarla de una vez por todas; así ocurre con Justine y su torturador en el libro cuarto.

«¿Por qué Justine no mata a Roland?», sería la pregunta consecuente [31]. Pero la bondad de Justine, su *vertu*, no es de este mundo. Virtud y vicio funcionan como mecanismos independientes. Justine, casta encarnación de la inocencia y la femineidad, no puede desear lo malo, porque queda más allá de su bondad natural. Sin embargo, mantiene una dependencia cordial con lo malo. La maldad es la *conditio sine qua non* de Justine: «Justine es totalmente buena, el mundo es totalmente malo» [32].

Con la figura de Justine queda convertido el clímax del ideal de virginidad en algo pétreo. Justine es «el fantasma de la virtud», diseñado por los filósofos morales, denunciado por Sade brutalmente, violentamente. Pero es la idea de la absoluta enajenación en la virtud la que Sade destruye sin piedad. Y contra las quejas feministas por las mujeres «sadeanas», cabe también afirmar que Donatien-Alphonse-François, Marqués de Sade, sostiene una potente teoría del sujeto femenino. A saber, aquella que entiende un sujeto femenino fuerte, como inteligencia astuta, ingeniosa y erótica, como talento sensible multivalente. Ésta es la historia de Juliette, que, como la de su hermana, hay primero que «querer» entenderla para descubrir en ella las huellas de una filosofía de damas sin ideas preguzgadas. Como siempre, al despotismo racionalista, con sus sujetos sensibles preconizados como razón, se les ha arrojado el guante. Y esto, además, antes del gran caballero Freud.

* * *

Estimada lectora, irritado lector: no esperen ustedes un resumen tranquilizador, ni moraleja alguna de esta historia. Como mucho, este pequeño epílogo que pretende conectar de nuevo con la razón risueña, arrancándola del ánimo gris: incluso Sade, como muchos de los desenmascaradores masculinos y femeninos de las leyes morales, como los tan olvidados deconstructores del culto a la virtud, resultarían inimaginables e incomprensibles sin su correspondiente porción de ironía, sin la risa de la astucia, sin la preclara inteligencia. Sea de lo que sea capaz la razón, la risa lo trasciende. Tenemos que devolverle a la filosofía la ironía, porque trasciende la diferencia sin suprimirla. Esto como modesto convenio en cuestiones de filosofía de

cuerda, en lugar de apretarla de una vez por todas; así ocurre con Justine y su torturador en el libro cuarto.

«¿Por qué Justine no mata a Roland?», sería la pregunta consecuente 31. Pero la bondad de Justine, su *veriu,* no es de este mundo.

Virtud y vicio funcionan como mecanismos independientes. Justine, casta encarnación de la inocencia y la femineidad, no puede desear lo malo, porque queda más allá de su bondad natural. Sin embargo, mantiene una dependencia cordial con lo malo. La maldad es la *conditio sirte qua non* de Justine: «Justine es totalmente buena, el mundo es totalmente malo» 32.

Con la figura de Justine queda convertido el clímax del ideal de virginidad en algo pétreo. Justine es «el fantasma de la virtud \ dise

ñado por los filósofos morales, denunciado por Sade brutalmente, violentamente. Pero es la idea de la absoluta enajenación en la virtud la que Sade destruye sin piedad. Y contra las quejas feministas por las mujeres «sadeanas», cabe también afirmar que Donatien-Alphonse-Fran^ois, Marqués de Sade, sostiene una potente teoría del sujeto femenino. A saber, aquella que entiende un sujeto femenino fuerte, como inteligencia astuta, ingeniosa y erótica, como talento sensible multivalente. Ésta es la historia de Juliette, que, como la de su hermana, hay primero que «querer» entenderla para descubrir en ella las huellas de una filosofía de damas sin ideas preguzgadas. Como siempre, al despotismo racionalista, con sus sujetos sensibles preconizados como razón, se les ha arrojado el guante. Y esto, además, antes del gran caballero Freud.

♦

*

*

Estimada lectora, irritado lector: no esperen ustedes un resumen tranquilizador, ni moraleja alguna de esta historia. Como mucho, este pequeño epílogo que pretende conectar de nuevo con la razón risue

ña, arrancándola del ánimo gris: incluso Sade, como muchos de los desenmascaradores masculinos y femeninos de las leyes morales, como los tan olvidados deconstructores del culto a la virtud, resultarían inimaginables e incomprensibles sin su correspondiente porción de ironía, sin la risa de la astucia, sin la preclara inteligencia. Sea de lo que sea capaz la razón, la risa lo trasciende. Tenemos que devolverle a la filosofía la ironía, porque trasciende la diferencia sin suprimirla. Esto como modesto convenio en cuestiones de filosofía de

damas, moral masculina y diferencia genérica. Quizá, si la Marquesa de G*** hubiera realizado esta noche un nuevo *Rendez-Vous* por su parque, bajo las estrellas, hubiera acechado a su maestro filosófico con la siguiente *Quaestio:* «Querido amigo, ¿qué perjuicio le causaría a vuestra filosofía, si además pudiera también sonreír?».

damas, moral masculina y diferencia genérica. Quizá, si la Marquesa de G * * * hubiera realizado esta noche un nuevo *Rendez-Vous* por su parque, bajo las estrellas, hubiera acechado a su maestro filosófico con la siguiente *Quaestio:* «Querido amigo, ¿qué perjuicio le causaría a vuestra filosofía, si además pudiera también sonreír?».

Decimotercer capítulo

que no es ningún capítulo en sí, sino que contiene las notas.

En los títulos y citas de siglos pasados —de cara a respetar los caracteres de la época y también porque resultan totalmente comprensibles, así como bellos— he conservado la manera de escribir, incluso con sus posibles desajustes ortográficos desde la actualidad. U. P. J.

Primer capítulo

1 Bernard de FONTENELLE, *Entretiens sur la pluralité des mondes.* Paris, C. Blageart, MDCLXXXVI. Nueva edición: edición crítica, Paris 1986.
2 Esta tesis se desarrolla más ampliamente en los capítulos quinto y séptimo.
3 Estas referencias bibliográficas pueden encontrarse en el epílogo de Karin REICH a: Bernard de FONTENELLE: *Dialogen über die Mehrheit der Welten.* Con notas y grabados de Johann Elert Bode, Berlín 1780; reedición en Weinheim 1983.
4 Sobre la «función de termosifón» «de la filosofía de damas» se volverá en el capítulo séptimo.
5 Giuseppa Eleonora BARBAPICCOLA es presentada aquí en el capítulo sexto.
6 Cartas de Ninon de LENCLOS, nueva edición en Frankfurt 1989, aquí: carta séptima, 48; Ninon de LENCLOS vuelve a aparecer de nuevo en el capítulo undécimo.
7 Max von BOEHN, «Rokoko. Frankreich im 18 Jahrhundert», Berlín 1923, 554 y s.
8 Inmanuel KANT, edición de la Academia (—AA), tomo XV/1, Reflexión 1335.

Segundo capítulo

1 Abbé de GERARD, *La Philosophie de Gens de Cour.* Paris MDCLXXXI, Paris 1685 ([3]), III Entretien: Que les Dames doivent s'appliquer à l'Etude de la Philosophie, 55-101.

D e c i m o t e r c e r C A PITU LO

que no es ningún capitulo en sí, sino que contiene las notas.

En los títulos y citas de siglos pasados —de cara a respetar los caracteres de la época y también porque resultan totalmente comprensibles, así como bellos— he conservado la manera de escribir, incluso con sus posibles desajustes ortográficos desde la actualidad. U. P. J.

Primer capitulo

1

Bernard de F o n t e n e l l e , *Entretiens sur la pluralité des mondes,* París, C. Blageart, MDCLXXXV1. Nueva edición: edición critica, París 1986.

2 Esta tesis se desarrolla más ampliamente en los capítulos quinto y séptimo.

3 Estas referencias bibliográficas pueden encontrarse en el epílogo de Karin Reich a: Bernard de F ontenelle: *Dialogan über dic Mebrhcit der Welten.* Con notas y grabados de Johann Elert Bode, Berlín 1780; reedición en Weinhcim 1983.

4 Sobre la «función de termosifón» «de la filosofía de damas» se volverá en el capitulo séptimo.

3 Giuseppa Eleonora Barbariccola es presentada aquí en el capitulo sexto.

6 Cartas de Ninon de Lenclos, nueva edición en Frankfurt 1989, aquí: carta séptima, 48; Ninon de Lenclos vuelve a aparecer de nuevo en el capítulo undécimo.

7 Max von Boeiin, «Rokoko. Frankreich im 18 Jahrhundert», Berlín 1923, 554 y s.

8 Inmanuel Kant, edición de la Academia (—AA), tomo XV/1, Reflexión 1335.

Segundo capítulo

1

Abbé de G e r a r u , *La Philosophie de Gens de Cour.* París MDCLXXX1, París 1685 (5), III Entretien: Que les Dames doivent s'appliquer á l'Etude de la Philosophie, 55-101.

2 Idem, 62.
3 Idem, 64.
4 Idem, 65.
5 Idem, 74.
6 Christian THOMASIUS, *Discours Welcher Gestalt man denen Frantzosen in gemeinen Leben und Wandel nachahmen solle*, Leipzig 1701, nueva impresión: C.T. Deutsche Schriften, Stuttgart 1970, 1-49.
7 Idem, 36.
8 Idem, 20.
9 Theodor Gottlieb von HIPPEL, *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*, Königsberg 1793, en: *Obras Completas*, 14 tomos, Berlín 1827-1839.
10 THOMASIUS, *Discours Welcher Gestalt man denen Frantzosen in gemeinen Leben und Wandel nachahmen solle*, 36.
11 Christian WOLFF, *Theologia Naturalis*, vol. I, 1736, parágrafo 268.
12 GÉRARD, *La Philosophie des Gens de Cour*, Epistre, iii.
13 THOMASIUS, *Discours Welcher Gestalt man denen Frantzosen in gemeinen Leben und Wandel nachalmen solle*, 14 et passim.
14 Cartas de Ninon de LENCLOS, Fráncfort 1984, 54; Ninon de LENCLOS aparecerá de nuevo en el capítulo undécimo.

Tercer capítulo

1 Francesco ALGAROTTI, *Il Newtonianismo per le Dame ovvero Dialoghi Sopra la Luce e i Colori*, Nápoles MDCCXXXVII.
2 ALGAROTTI, idem, III.
3 Immanuel KANT, «Menschenkunde oder philosophische Anthropologie», en: *Immanuel Kants Menschenkunde, nach handschriftlichen Vorlesungen*, ed. por Fr. Chr. STARKE, Hildesheim 1976 (reimpr.), 6.
4 ALGAROTTI, *Il Newtonianismo per le Dame ovvero Dialoghi sopra la Luce e i Colori*, VI.
5 ALGAROTTI, idem, VI.
6 ALGAROTTI, idem, VII.
7 Véase aquí Sonia CARBONCINI en Chr. WOLFF, *Obras Completas*, III, tomo 28: Marquise du CHÂTELET, Institutions Physiques, III - XI.
8 Véase Chr. WOLFF en su autobiografía, editada con un ensayo sobre WOLFF por H. WUTTKE, en: *Christian Wolff. Biographie*, Hildesheim 1980, 176 y ss.
9 He expuesto de manera detallada esta disputa como «Marginalie der 'wahren Schätzung': die Marquisin Emilie von Chastelet» en: Ursula Pia JAUCH, *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärische Vorurteilskritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*, Viena (²) 1989, 46-57.
10 «... *moi je neutonisme tant bien que mal...*», Emilie du CHÂTELET en una carta de 3 de enero de 1736. En: *Voltaires Correspondence*, editado por Theodor BESTERMAN, Genf 1954 [=BESTERMAN], vol. V, 1, Carta 945.
11 Diez años tras la muerte de Emilie du CHÂTELET (1709-1749) es accesible en Francia la primera traducción completa de los *Principia* newtonianos, bajo el título *Principes mathématiques de la philosophie naturelle par feue Madame la Marquise du Chastellet*, París 1759. Véase: Sonia CARBONCINI, prólogo a la nueva edición de los *Institutions Physique* de CHÂTELET, IV-XI, que paradójicamente fueron incluidas en el tomo 28 de la parte III de la obra completa de Christian WOLFF (¡sic!), Hildesheim 1988.
12 Reproducido por H. DROYSEN, «Die Marquise du Châtelet, Voltaire und der

Decimotercer capítulo

1 7 7

2 Idem, 62.

3 Idem, 64.

4 Idem, 65.

5 Idem, 74.

6 Christian T homasius, *Discours Welcber Gestalt man denen Frantzosen in ii.emanen Leben und Wandel nachabmen solle,* Leipzig 1701, nueva impresión: GT. Deutsche Schriftcn, Stuttgart 1970,1-49.

7 Idem, 36.

8 Idem, 20.

9 Theodor Gottlieb von H ippel, *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber,* Kónigsberg 1793, en: *Obras Completas,* 14 tomos, Berlín 1827-1839.

10 Thomasius, *Discours Welcber Gestalt man denen Frantzosen in gemeinen Leben und Wandel nachabmen solle,* 36.

11 Christian W olff, *Theologia Naluralis,* vol. I, 1736, parágrafo 268.

12 G érard, *La Pbilosopbiedes Gens de Cour,* Epistre, iii.

13 Thomasius, *Discours Welcber Gestalt man denen Frantzosen in gemeinen Leben und Wandel nachalmen solle,* 14 ct passim.

14 Cartas de Ninon de Lenclos, Francfort 1984, 54; Ninon de Lenclos aparecerá de nuevo en el capítulo undécimo.

Tercer capítulo

1 Francesco A lgarotti, *II Newtonianismo per le Dame armero Dialoghi Sopra la Luce e i Colorí,* Nápoles MDCCXXXVII.

2 Algaroiti, idcm, III.

3 Immanuel Kant, «Mcnschenkunde oder philosophische Anthropologje*, en: *Immanucl Kanls Mcnschenkunde, nach handschriftlichen Vorlesungen,* ed. por Fr.

Chr. StARKE, Hildesheim 1976 (reimprj, 6.

4 Algarotti, *II Newlorianismo per le Dame omero Dialoghi sopra ia Luce e i Colorí,* VI.

5

Algarotti, idem, VI.

6

Algarotti, ídem, VII.

7 Véase aquí Sonia Carboncini en Chr. W olff, *Obras Completas,* III, tomo 28: Marquise du C hAtelet, Institutions Physiques, III - XI.

8 Véase Chr. Wolff en su autobiografía, editada con un ensayo sobre W olff por H. Wuttke, en: *Christian Wolff. Biographie,* Hildesheim 1980, 176 y ss.

9 He expuesto de manera detallada esta disputa como «Marginalie der Vahren Schátzung': die Marquisin Emilie von C.hastelet» en: Ursula Pia J auch, *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklarische Vorurteilskñlik und biirgerliche Geschlechtsvormundschaf»,* Vicna (2) 1989, 46-57.

10 «... *moi je neutonisme tan! bien que mal...»,* Emilie du C hatelet en una carta de 3

de enero de 1736. En: *Voltaires Correspondence,* editado por Theodor Besterman, Genf 1954 [—Besterman], vol. V, 1, Carta 945.

11

Diez años tras la muerte de Emilie du C hatelet (1709-1749) es accesible en Francia la primera traducción completa de los *Principia* newtonianos, bajo el titulo *Principes mathématiques de la philosophie nalurelle par fute Madame la Marquise du Chastellet,* París 1759. Véase: Sonia C arboncini, prólogo a la nueva edición de los *Institutions Physique* de C hatelet, IV-XI, que paradójicamente fueron incluidas en el tomo 28 de la parte III de la obra completa de Christian WOLFF (¡sici), Hildesheim 1988.

12 Reproducido por H. Droysen, «Die Marquise du Chatelet, Voltaire und der

Philosoph Christian Wolff», en: *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 35 (1909), 231 y ss.

13 DESCARTES era partidario en cierta medida de esta idea, aun cuando la investigación sobre Descartes no toma nota de su traductora italiana, Luisa Eleonora BARBAPICCOLA: véase aquí el capítulo sexto.

14 Elisabeth BADINTER señala que la oposición entre los adeptos a Newton y los adeptos a Leibniz ocultó ocasionalmente en Francia una «guerra de los sexos». También VOLTAIRE se preguntaba asombrado la razón «por la que las damas toman partido por Leibniz». Véase Elisabeth BADINTER, *Emilie, Emilie. Weiblicher Lebensentwurf in 18 Jahrhundert*, Múnich 1984, 254.

15 Madame du CHÂTELET, en carta del 3 de enero de 1736. Véase BESTERMAN, tomo V, núm. 945.

16 VOLTAIRE a Nicholas THIERIOT. Véase BESTERMAN, Tomo VII, 157 y ss., núm. 1429.

17 Du CHÂTELET a MAUPERTUIS, el 9 de mayo de 1738. Véase BESTERMAN, tomo VII, 163 y s. Antes de transcribir la cita completa en su ortografía original, permítaseme una breve observación, que además se remite al intercambio epistolar entre la duquesa Elisabeth Charlotte de ORLEANS y LEIBNIZ (véase el quinto capítulo). También la muy ilustrada marquesa tiene, como muchas damas de la época, problemas con la ortografía. Las cartas de Voltaire son más correctas —en sentido gramatical, ortográfico y sintáctico— que las de la menos «escolarizada» marquesa. Pero también los sistemas lingüísticos proceden de los hombres. Quizá la aventurada ortografía de damas podría atribuirse no sólo a una deficiente formación, sino también a un discreto sistema de renuencia en cuestiones de gramática, ortografía y sintaxis masculina. En cualquier caso, du CHÂTELET no tiene problemas en trasladar su opinión mediante «su lenguaje»: *On dit que le liure de mr. Algarotti est intitulé le Neutonisme à la portée des dames. Quand ie l'ay vu son livre il n'i plaisantoit que sur la lumière, mas ie ne sais trop quelle bonne plaisanterie il aura pu trouver sur la raison inverse du quarré des distances. Après son titre il n'i a peutêtre rien de si ridicule qui sa dedicace, à un homme que a toujours voulu tourner le sistème d'attraction en ridicule. Ie crois quil vouloit être de l'académie.*

18 VOLTAIRE a BERGER. Véase BESTERMAN, tomo VII, 175, carta 1439.

19 VOLTAIRE a THIERIOT. Véase BESTERMAN, tomo VII, 180, Carta 1442.

20 VOLTAIRE a MAUPERTUIS. Véase BESTERMAN, tomo VII, 189, Carta 1445: *J'ai lu le livre de Mr. Algarotti. Il y a, comme de raison, plus de tours et de pensées que de véritez. Je crois qu'il réussira en italien, mais je doute qu'en français l'amour d'un amant qui décroit en raison du cube de la distance de sa maîtresse et du quarré de l'absence, plaise aux esprits bien fait, qui ont été choquez de la bauté blonde du soleil, et de la bauté brune de la lune dans le livre des mondes. Ce livre a besoin d'un traducteur excellent. Mais celuy qui est capable de traduire bien s'amuse t'il à traduire?.*

21 El éxito y las consecuencias de FONTENELLE en Inglaterra están maravillosamente recogidos en: Gerald Dennis MEYER, *The Scientific Lady in England 1650 - 1760*, Berkeley 1955.

22 Véase Carolyn MERCHANT, «Die Natur im Denken von Frauen. Anne Conway und andere philosophierende Feministinnen», en: *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*, Múnich 1987, 242-262.

Cuarto capítulo

1 Joseph Jêrome de LALANDE, *Astronomie des Dames*, París 1820, nueva edición: 1824.

Philosoph Christian Wolíf», en: *Zeitscbrift fiir franzósische Sprache und Literatur,* 35

(1909), 231 y ss.

13 D escartes era partidario en cierta medida de esta idea, aun cuando la investigación sobre Descartes no toma nota de su traductora italiana, Luisa Eleonora Barbapiccola: véase aquí el capítulo sexto.

14 Elisabeth Badinter señala que la oposición entre los adeptos a Newton y los adeptos a Leibniz ocultó ocasionalmente en Francia una «guerra de los sexos».

También V o L T A IR E se preguntaba asombrado la razón «por la que las damas toman partido por Leibniz». Véase Elisabeth Badinter, *Emilie, Emilie. Weibli-*

cber Lebensentwurfin 18Jahrhundert, Munich 1984,254.

15 Madame du C hAtelet, en carta del 3 de enero de 1736. Véase Besterman, tomo V, num. 945.

16 Voltaire a Nicholas T hieriot. Véase Besterman, Tomo VII, 157 y ss., núm. 1429.

17 Du C hatelet a M aupertuis, el 9 de mayo de 1738. Véase Besterman, tomi. Vil, 163 y s. Antes de transcribir la cita completa en su ortografía original, permítaseme una breve observación, que además se remite al intercambio epistolar entre la duquesa Elisabeth Charlotte de O rleans y Leibniz (véase el quinto capítulo).

También la muy ilustrada marquesa tiene, como muchas damas de la época, problemas con la ortografía. Las cartas de Voltaire son más

correctas —en sentido gramatical, ortográfico y sintáctico— que las de la menos «escolarizada» marquesa. Pero también los sistemas lingüísticos proceden de los hombres. Quizá la aventurada ortografía de damas podría atribuirse no sólo a una deficiente formación, sino también a un discreto sistema de renuencia en cuestiones de gramática, ortografía y sintaxis masculina. En cualquier caso, du C hatelet no tiene problemas en trasladar su opinión mediante «su lenguaje»: *On dit que le liure de mr.*

Algarotti esl intitulé le Neutonisme á la portée des domes. Quand ie l'ay vu son livre il n 'i plaisantoit que sur ia lumiére, mas ie ne sais trop quelle bonne plaisanterie il aura pu trouver sur la raison inverse du querré des distances. Aprés son titre il n i a peulétre rien de si ridicula qui sa dedícate. a un bomme que a toujours voulu toumer le sisteme d'at-traction en ridicule. Ie erais qutl vouloit étre de l 'académie.

18 Voltaire a Berger. Véase Besterman, tomo VII, 175, carta 1439.

19 Voltaire a T hieriot. Véase Besterman, tomo VII, 180, Carta 1442.

20 Voltaire a Maupertuis. Véase Besterman, tomo VII, 189, Carta 1445: *Ja i lu le livre de Mr. Algarotti. II y a, comme de raison, plus de lours et depensées que de véritez.*

Je crois qu ’il réussira en italien, mais je doute qu 'en franqais l’amour d ’un amanl qui dé-croit en raison du cube de la distante de sa maitresse et du quarré de l ’absence, piarse aux esprits bien fait, qui ont été choquez de la bauté blonde du soleil et de la bauté bruñe de la lune dans le livre des mondes. Ce livre a besoin d'un traducleur excellent. Mais celuy qui est capable de traduire bien s 'amuse t ‘il a traduire?.

21 El éxito y las consecuencias de Fontenelle en Inglaterra están maravillosamente recogidos en: Gerald Dennis M e y e r , *The Sáentific Lady in England* 1650 -

1 *760,* Berkeley 1955.

22 Véase Carolyn Merchant, «Die Natur im Denken von Frauen. Anne Conway und andere phiiosophierende Feministinnen», en: *Der Tod der Natur. Okotogie, Frauen und neuzeitlichc Naturwissenscha/t,* Munich 1987,242-262

Cuarto capítulo

I foseph Jérome de L a l a n d e , *Astronomie des Domes,* París 1820, nueva edición: 1824.

2 LALANDE, idem, 7.
3 LALANDE, idem, 10.
4 Ibidem.
5 Immanuel Kant, *Träume eines Geistersehers*, segunda parte, AA II, 366.
6 LALANDE, *Astronomie des Dames*, 13.
7 LALANDE, idem, 29.
8 Immanuel KANT, *Beobachtugen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. AA II, 229.
9 Sigo aquí, para la exposición de la visión crítico-científica de KANT, a Wolfgang RITZEL, *Immanuel Kant. Eine Biographie*, Berlín 1985, 51 y ss.
10 Immanuel KANT, *Handschriftlicher Nachlass*, AA tomo XV/2, 569, Reflexión 1287.
11 *La Métaphysique contient deux éspaces de choses, la première se qui tous les gens... peuvent savoir; la seconde, qui est la plus étendue, ce qui ils ne sauront jamais*. En: Marquesa du CHÂTELET, *Institutions Physiques* [=Chr. WOLFF, Obra Completa, III, tomo 28], 14.

Quinto capítulo

1 G. E. GUHRAUER, *Leibnitz's Deutsche Schriften*, tomo segundo, Berlín 1840, 414.
2 Madeleine de SCUDERY vivió de 1607 a 1701 y se considera por sus novelas históricas como fundadora de la literatura «preciosa». MOLIÈRE le realizó en 1672 con su comedia *Las mujeres sabias* un segundo y ridiculizante homenaje, aun cuando ya en 1659 había ejercitado la burla contra las damas cultivadas en *Las preciosas ridículas*.
3 Las circunstancias de su creación y el texto del poema de Leibniz se encuentran en GUHRAUER, *Leibnitz's Deutsche Schriften*, 415, así como en E. BODEMANN, *Die Leibniz-Handschriften der königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Hildesheim 1966 (facc.), 155.
4 Ver nota 3. La cita se ha realizado en la ortografía original por Mlle. de SCUDERY.
5 Aquí corresponde la obsevación de LEIBNIZ citada tras el texto.
6 GUHRAUER, *Leibnitz's Deutsche Schriften*, 415.
7 Algo semejante puede constatarse también en el poema de Leibniz a la muerte de la Reina Sophie Charlotte de Prusia. Véase: Olan Brent HANKINS, *Leibniz as Baroque Poet. An Interpretation of his German Epicedium on the Death of Queen Sophie Charlotte*, Berna 1973; en particular de 74-125.
8 GUHRAUER, «Leibnitz's Deutsche Schriften», 415.
9 Véase Gerda UTERMÖHLEN, «Leibniz im Briefwechsel mit Frauen», en: *Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte*, núm. 52, 1980, 220, 222.
10 Sobre la relación entre la galantería masculina y la «erudición» femenina, véase JAUCH, *Kant zur Geschlechterdifferenz*, capítulo 4.°, 46-57.
11 Citado por Eduard BODEMANN, «Briefwechsel Zwischen Leibniz und der Herzogin Charlotte von Orléans». 1715/16, en: *Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen*, 1884, 1-54. aquí: 2.
12 BODEMANN, idem, aquí: 3.
13 Véase UTERMÖHLEN, «Leibniz in Briefwechsel mit Frauen», 221. El proyecto de una *Academie des dames de qualitez* aparece en 243.
14 Para el concepto de «filosofía popular» véase Helmut HOLZHEY, *Der Philosoph für die Welt-eine Chimäre der deustschen Aufklärung?* en: *Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung*, Basel/Stuttgart 1977, 117-138; especialmente el capítulo 3: Filosofía Popular, 124-131.
15 HOLZHEY, idem, 125.

2 Lalande, idem, 7.

3 Lalande, ídem, 10.

4 Ibidem.

5 Immanuel Kant, *Tráume cines Geistersehcrs,* segunda parte, AA II, 366.

6 Lalande, *AstronomiedesDames,* 13.

7 Lalande, ídem, 29.

8 Immanuel Kant, *Beobachtugen über das Gefühl des Schónen und Erhahenen.* AA II, 229.

9 Sigo aquí, para la exposición de la visión crítico-científica de Kant, a Wolfgang R itzejl, *Immanuel Kant. Eine Biographie,* Berlín 1985, 51 y ss.

10 Immanuel Kant, *HandschriftlicherNachlass,* AA tomo XV/2, 569, Reflexión 1287.

11

La Métaphysique contient deux éspaces de choses, la prémiére se qui tous les g/ms... peu-vent savoir, la seconde, qui est la plus étendue, ce qui ils ne sauront jamais. En: Marquesa du C h At e l e t , *instilutions Physiques* Chr. W o l f f , Obra Completa, III, tomo

28], 14.

Quinto capítulo

1 G. E. G uhrauer, *Leibnitz’s DeutscheSchriften,* tomo segundo, Berlín 1840,414.

2 M adcleine de Scudery vivió de 1607 a 1701 y se considera por sus novelas históricas com o fundadora de la literatura «preciosa». Moliere le realizó en 1672

con su comedia *Las mujeres sabias* un segundo y ridiculizante homenaje, aun cuando ya en 1659 había ejercitado la burla contra las damas cultivadas en *Las preciosas ridiculas.*

3 Las circunstancias de su creación y el texto del poema de Leibniz se encuentran en G uhrauer, *Leibnitz’s Deutsche Schriften,* 415, asi como en E. Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften der kóniglichen ójfentlichen Bibliothek zu Hannover,* Hildcs-heim 1966 (face.), 155.

4 Ver nota 3. La cita se ha realizado en la ortografía original por Mlle. de SCUDERY.

5 Aquí corresponde la obsevación de Leibniz citada tras el texto.

6 G uhrauer, *Leibnitz i Deutsche Schriften,* 415.

7 Algo semejante puede constatarse también en el poema de Leibniz a la muerte de la Reina Sophie Charlotte de Prusia. Véase: Oían Brent H ankins, *Leibniz as Baroque Poet. An Interpretation of bis Germán Epicedium on the Death o f Qneen Sophie Charlotte,* Berna 1973; en particular de 74-125.

8 G uhrauer, «Leibnitz’s Deutsche Schriften», 415.

9 Véase Gerda U termOhlen, «Leibniz im Briefwechsel mit Fraucn», en: *Niedcr-sachsisches JahrbuchfiirLandesgeschtchtc,* núm. 52, 1980,220,222.

10 Sobre la relación entre la galantería masculina y la «erudición» femenina, véase J auch, *Kant zurGeschlechterdifferenz,* capítulo 4.“, 46-57.

11 Citado por Eduard Bodemann, «Briefwechsel Zwischen Leibniz und der Herzogin Charlotte von Orléans». 1715/16, en: *Zeitschrift des historischen Vereins fiir Niedersachsen,* 1884, 1-54. aquí: 2.

12 Bodemann, idem, aquí: 3.

13 Véase UtermOhlen, «Leibniz in Briefwechsel mit Fraucn», 221. El proyecto de una *Academie desdamos de qualitez* aparece en 243.

14 Para el concepto de «filosofía popular» véase Helmut H olzhey, *Der Philosoph fiir die Welt-eine Chimare der deustschen Au/klarung?* en: *Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beitrdge zu Geschichte und Sinn phitosophischerSelbslbeslimmung,* Basel/

Stuttgart 1977, 117-138; especialmente el capítulo 3: Filosofía Popular, 124-131.

15 H olzhey, idem , 125.

16 Sobre ello, J. A. EBERHARD (ed), *Versuch einer Geschichte der Fortschritte der Philosophie in Deutschland...*, Halle 1794, 456.

17 Carl Immanuel GERHARDT (ed.), *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Tomos 1-7, Berlín 1875-1890 [=GP]; tomo 3, 320. En el prólogo a la *Theodizee* LEIBNIZ apunta de manera clara la gran influencia de SOPHIE CHARLOTE en el nacimiento de esta obra. Véase en G. W. LEIBNIZ, *Die Theodizee*, Hamburgo 1968, 19.

18 Véase: Walter TINNER, «Leibniz; System und Exoterik», en: *Exoterik und Esoterik der Philosophie*, 101-116; asimismo de Klaus Rüdiger WÖHRMANN «Die Unterscheidung von Exoterik und Esoterik bei Leibniz», en: *Studia leibnitiana*, Supplementumm XXI [=actas del III Congreso Internacional sobre Leibniz, 1.77 tomo 3]; y también UTERMÖHLEN, *Leibniz im Briefwechsel mit Frauen*, 228.

19 G.P, tomo 4, 440. *Discours de Métaphysique*, XV.

20 G.P, tomo 4, 443 y s., *Discours* XVII.

21 G.P, tomo 4, 445, *Discours* XIX.

22 G.P, tomo 4, 446, *Discours* XX. Véase también WÖHRMAN, «Die Unterscheidung von Exotik und Esoterik bei Leibniz», 79, así como nota 25 aquí.

23 G. E. LESSING, *Sämtliche Schriften* («Obras Completas»). Edición Completa de Lachmann-Muncker XI, 470.

24 Carta de 22 de agosto de 1699 a Leibniz, reproducida en: Onno KLOPP (ed), *Die Werke von Leibniz gemäss seinem handscriftlichen Nachlasse in der Königlichen Bibliothek zu Hannover*, tomos 1-11, Hannover 1864-1884; tomo 10, 54.

25 Véase WÖHRMANN, «Die Unterscheidung von Exotic und Esoterik bei Leibniz», 80.

26 GP, tomo 3, 336 y s.

27 GP, tomo 3, 337 y s.

28 GP. tomo 3, 333-375.

29 Véase en relación al tema la observación de LEIBNIZ sobre el profundo sentido filosófico de las damas inglesas (referencia en nota 26).

30 KLOPP, *Die Werke von Leibniz Gemäss seinem handschriftlichen Nachlasse in der Königlichen Bibliothek zu Hannover*, tomo 8, 178.

31 GP, tomo 3, 348.

32 HOLZHEY, *Der Philosoph für die Welt-eine Chimäre der deutschen Aufklärung?*, 124.

Sexto capítulo

1 Giuseppa Eleonora BARBAPICCOLA, *I Principij della Filosofia Di Renato Des-Cartes. Tradotti dal Francese col confronto del Latino in cui l'Autore gli scrisse*, Turín [=Nápoles] 1722.

2 BARBAPICCOLA, idem I-XX. [Dado que la «carta al lector» no está numerada, la paginación presente proviene de mi propia numeración, U.P.J.].

3 Para la historia bibliográfica de los *Principia* Cartesianos, véase Artur BUCHENAUS: prólogo a *René Descartes, die Prinzipien der Philophie*, traducido e introducido por A. B., Leipzig 1922, III-XXV.

4 BARBAPICCOLA, *I Principij della Filosofia Di Renato Des-Cartes*, VIII.

5 BARBAPICCOLA, idem, IX.

6 BARBAPICCOLA, idem, XII.

7 Agradezco la observación a H.W.; y a M.K. por su ayuda en la traducción.

8 *Gli Scrittori d'Italia...* del Conde Giammaria Mazzuchelli Bresciano, tomo II, parte I, Brescia 1758.

9 *Dizionario Biografico Degli Italiani*, Instituto Enciclopedia Italiana, Roma.

16 Sobre ello, J. A. E berhard (cd), *Versuch etner Geschichte der Fortschritte der Philosophie in Deutschland...,* Halle 1794,456.

17 Cari Immanuel G erhardt (ed.l, *Die philosophischen Scbriften von G. W. Leibniz,* Tomos 1-7, Berlín 1875-1890 [—GP]; tomo 3, 320. En el prólogo a la *Theodizee* Leibniz apunta de manera clara la gran influencia de Sophie Charlóte en el nacimiento de esta obra. Véase en G. W. L eibniz, *Die Theodizee.* Hamburgo 1968, 19.

18 Véase: Waiter TINNER, «Leibniz; System und Exoterik», en: *Exoterik und Esoterik der Philosophie,* 101-116; asimismo de Klaus Rüdiger Wohrmann «Die Unterscheidung von Exoterik und Esoterik bei Leibniz», en: *Studia leibnitiana,* Sup-plementumm XXI [—actas del IQ Congreso Internacional sobre Leibniz, 1.77

tomo 3]; y también UtermOHLEN, *Leibniz im Briefwechselmil Frauen,* 228.

19 G.P, tomo 4, 440. *Diseours de Métaphysique,* XV.

20 G.P, tomo 4,443 y s., *Diseours* XVII.

21

G.P, tomo 4, 445, *Diseours* XIX.

22 G.P, tomo 4, 446, *Diseours* XX. Véase también Wohrman, «Die Unterscheidung von Exotik und Esoterik bei Leibniz», 79, así como nota 25 aquí.

23 G. E. Lessing, *Sámtliche Scbriften* («Obras Completas»), Edición Completa de Lachmann-Muncker XI, 470.

24 Carta de 22 de agosto de 1699 a Leibniz, reproducida en: Onno Klopp (ed), *Die Werke von Leibniz gemass seinem handscriftlicben Nachlasse in der Kóniglichen Bibliothekzu Hannover,* tomos 1-11, Hannover 1864-1884; tomo 10, 54.

25 Véase W ohrmann, «Die Unterscheidung von Exotic und Esoterik bei Leibniz», 80,

26 GP, tomo 3, 336 y $.

27 GP, tomo 3, 337 y s.

28 GP. tomo 3, 333-375.

29 Véase en relación al tema la observación de L eibniz sobre el profundo sentido filosófico de las damas inglesas (referencia en nota 26).

30 Klopp, *Die Werke von Leibniz Gemass seinem handschriftlieben Nachlasse in der Kóniglichen Bibliothekzu Hannover,* tomo 8, 178.

31

GP, tomo 3, 348.

32 H olzj iey, *Der Philosophfür die Welt-eine Chimare der deutschen Aufklarung?,* 124.

Sexto capítulo

1 Giuseppa Eleonora Barbapiccoi-A, *I Principij delta Filosofía Di Renato Des-Cartes.*

Tradotti dal Francese col confronto del Latino in cui l 'Autoregli scrisse, Turín [—Ñapóles] 1722.

2 Barbapiccola, ídem I-XX. [Dado que la «carta al lector» no está numerada, la paginación presente proviene de mi propia numeración,

U.P.J.], 3 Para la historia bibliográfica de los *Principia* Cartesianos, véase Artur Buche-N A U S: prólogo a *Rene Descartes, die Prinzipicn der Phitophie,* traducido c introducido por A. B., Leipzig 1922,11I-XXV.

4 Barbapiccola, *1 Principij della Filosofía Di Renato Des-Caries,* VIII.

5 Barbapiccola, idem, IX.

6 Barbapiccola, idem, XII.

7 Agradezco la observación a H.W.; y a M.K. por su ayuda en la traducción.

8 *G li Scrittori dltalia...* del Conde Giammaria Mazzuchelli Brcsciano, tomo II, parte I, Brescia 1758.

9 *Dizionario Biográfico Degli italiani.* Instituto Enciclopedia Italiana, Roma.

10 BARBAPICCOLA, *I Principij della Filosofia di Renato Des-Cartes*, I.
11 François POULAIN DE LA BARRE, *De l'egalité des deux sexes. Discours physique et moral, où l'on voit l'importance de se défaire des Préjugez*, París 1674 (reimpreso en París, 1984).
12 Giovanni BOCCACCIO, *Tutte le Opere*, vol. X: «De mulierbus claris», Milán 1967.
13 BARBAPICCOLA, *I Principij della Filosofia di Renato Des-Cartes*, VIII.
14 BARBAPICCOLA, idem, XIII.

Séptimo capítulo

1 Así al menos lo expresan algunos títulos altisonantes: *Política o pensamientos racionales sobre la vida social de los seres humanos y en particular del ser común*, Halle 1721; *Moral, o pensamientos racionales acerca del humano hacer y reposar...*, Halle 1720; *Metafísica, o pensamientos racionales acerca de Dios, del mundo y del alma de los humanos, así como de otras muchas cosas*, Halle 1720.
2 Georg Ernst, Conde de MANTEUFFEL (1676-1794), delegado consejero en la corte real polaca llevó en sus últimos años una intensa actividad epistolar, entre otros con WOLFF. El diccionario de los eruditos en general de JÖCHER le describe como el fundador de «Los amantes de la verdad» en Berlín.
3 Para la exposición del proyecto wolffiano de una filosofía de damas sigo aquí, por una parte, el artículo de Jean ECOLE, «A propos du projet de Wolff d'écrire une Philosophie des Dames», en: *Studia Leibnitiana* XV (1983), 46-57; por otra parte, también recojo *Der philosophische Gehalt des Wolff-Manteuffelschen Briefwechsels*, de Heinrich OSTERTAG, en su segundo capítulo: "La Philosophie des Dames", en: *Christian Wolff, Obras Completas*, III, sección de materiales y documentos, tomo 14, 15-49. Dado que el intercambio epistolar entre Wolff y Manteuffel se guarda todavía sin editar en la biblioteca de la Universidad de Leipzig, me oriento para las citas de las cartas por la exposición de OSTERTAG y ECOLE; aquí: OSTERTAG, 15 y ECOLE, 47. (Para evitar confusión, he renunciado al uso, correspondiente a la época, de transcribir los pronombres referidos a las «damas» en mayúscula.)
4 Immanuel KANT, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, apartado 3: «Über das Gegenverhältnis der Geschlechter», AA. tomo II, 231 y s.
5 ECOLE, «A propos du projet de Wolff d'écrire une philosophie des Dames», 47.
6 OSTERTAG, «Der philosophische Gehalt des Wolff Manteuffelschen Briefwechsel», 16.
7 THÜRMER-ROHR se rebela en su artículo del mismo título en particular contra la inercia de una sociedad que, dominada por hombres, llegó a estar al borde de la catástrofe. La llamada a una feminización de la sociedad sería sólo el intento de los hombres por colocarse al margen como «hacedores» de la historia. Según THÜRMER-ROHR, «masculinidad» y «femineidad» son «enfermedades genéricas históricas. La suma de una enfermedad a la otra no produce ninguna cura, sino la extensión de la enfermedad con síntomas siempre nuevos y sorprendentes. Las enfermedades no son más llevaderas, ni tampoco pueden curarse por complementarlas mutuamente». Véase Christina THÜRMER-ROHR, *Vagabundinnen. Feministische Essays*, Berlín 1987, 120. Aquí se trata más ampliamente el tema de la feminización en el décimo capítulo.
8 OSTERTAG, «Der philosophische Gehalt des Wolff Manteuffelschen Briefwechsel», 17.
9 OSTERTAG, idem, 22.
10 La tradición de origen cartesiano que comprende una capacidad intelectual

10 Barbapiccola, *I Prinapij delta Filosofía di Renato Des-Cartes,* I.

11 Fran^ois Poulain de la Barre, *De l ’egalité des deux sexes. Discours physique el moral, oü Von voit i ‘importanee de se défaire des Préjugez,* París 167-1 (reimpreso en París, 1984).

12 Giovanni Boccaccio, *Tulle le Opere,* vol. X: «De mulierbus claris», Milán 1967.

13 Barbapiccola. *1 Principij delta Filosofía di Renato Des-Cartes.* VIII.

14 Barbapiccola, ídem, XIII.

Séptimo capitulo

1 Así al menos lo expresan algunos títulos altisonantes: *Política o pensamientos racionales sobre la vida social de los seres humanos y en particular del ser común,* Halle 1721; *Moral, o pensamientos racionales acerca de! humano hacer y reposar....* Halle 1720; *Metafísica, o pensamientos racionales acerca de Dios, del mundo y del alma de los humanos, asi como de otras muchas cosas.* Halle 1720.

2 Georg Ernst, Conde de M anteuffel (1676-1794), delegado consejero en la corte real polaca llevó en sus últimos años una intensa actividad epistolar, entre otros con W olff. El diccionario de los eruditos en general de J ocher le describe como el fundador de «Los amantes de la verdad» en Berlín.

3 Para la exposición del proyecto wolffiano de una filosofía de damas sigo aquí, por una parte, el artículo de Jean E cole, «A propos du projet de Wolff d'écrire une Philosophie des Dames», en: *Studia Leihnitiana* XV (1983), 46-57; por otra parte, también recojo *Der philosophische Gehall des Wolff-Manteuffelschen Briefwechsels,* de

Heinrich O stertag, en su segundo capítulo: “La Philosophie des Dames’ , en: *Christian Wolff, Obras Completas,* III, sección de materiales y documentos, tomo 14, 15-49. Dado que el intercambio epistolar entre Wolff y Manteuffel se guarda todavía sin editar en la biblioteca de la Universidad de Leipzig, me oriento para las citas de las cartas por la exposición de O stertag y E cole; aquí: O stertag, 15 y Ecole, 47. (Para evitar confusión, he renunciado al uso. correspondiente a la época, de transcribir los pronombres referidos a las «damas» en mayúscula.)

4 Immanuel Kant, *Beohachtungen üherdas Gefiiht des Schónen und Erhabenen,* apartado 3: «Über das Gegenverhiutnis der Geschlcchter», AA. tomo II, 231 y s.

5 E cole, «A propos du projet de Wolff d'écrire une philosophie des Dames», 47.

6 O stertag, «Der philosophische Gchalt des Wolff Manteuffelschen Bricfwe-chsel», 16.

7 T hCIRMER-Kohr se rebela en su artículo del mismo titulo en particular contra la inercia de una sociedad que, dominada por hombres, llegó a estar al borde de la catástrofe. La llamada a una feminización de la sociedad sería sólo el intento de los hombres por colocarse al margen como «hacedores» de la historia. Según T hüRaier-Rohr, «masculinidad» y «femineidad» son «enfermedades genéricas históricas. La suma de una enfermedad a la otra no produce ninguna cura, sino la extensión de la enfermedad con síntomas siempre nuevos y sorprendentes.

Las enfermedades no son más llevaderas, ni tampoco pueden curarse por complementarlas mutuamente». Véase Christina T hürmer-Rohr, *Vagabuitdinnen. Fe-ministische Essays,* Berlín 1987, 120. Aquí se trata más ampliamente el tema de la feminización en el décimo capítulo.

8 O stertag, «Der philosophische Gchalt des Wolff Manteuffelschen Briefwechsel», 17.

9 O stertag, idem, 22.

10 La tradición de origen cartesiano que comprende una capacidad intelectual

igualitaria y, con ello, del mismo valor para hombres y mujeres comenzó ya a principios del siglo XVIII a causar estragos en el discurso fisiológico-sensual, en favor de la formación intelectual femenina. En la tradición cartesiana, y en particular en POULAIN DE LA BARRE, la división entre «res cogitans» y «res extensa» no condujo a una infravolaración de la capacidad intelectual femenina a causa de su más débil constitución, sino a la tesis de que el entendimiento no tiene sexo. Véase François POULAIN DE LA BARRE, *De l'egalité des deux sexes. Discours physique où l'on voit l'importance de se défaire des Préjugez*, Paris 1674, reimpr. en París 1984, 59: «*La raison n'a point de sexe*». El discurso sensual-fisilógico imperante sobre la capacidad intelectual de los humanos rechaza ésta en las mujeres, con el argumento de que una constitución física débil conduce necesariamente a un e.. endimiento más débil. En este sentido, comparar también Liselotte STEINBRÜGGE, *Das moralische Geschlecht. Theorien und literarische Entwürfe über die Natur der Frauen in der französischen Frühaufklärung*, Weinheim 1987, 19-46.

11 Esta carta, tan divertida como instructiva, puede leerse en OSTERTAG «Der philosophische Gehalt des Wolff-Manteuffelschen Briefwechsels», 27- 32.

12 Véase aquí el capítulo 5.

Octavo capítulo

1 J. H. S. FORMEY, *La Belle Wolfienne. Avec deux Lettres Philosophiques; l'une sur l'Immortalité de l'Ame; et l'autre, sur l'Harmonie préétablie*, tomos 1-6, La Haya; reimpresión en Chr. WOLFF, Obras Completas, III, tomo 16,1-2, editado e introducido por Jean ECOLE, Hildesheim 1983.

2 Compárese aquí en particular Heinrich OSTERTAG, «Der philosophische Gehalt des Wolff-Manteuffelschen Briefwechsels», 44-46; y Jean ECOLE, «A propos du projet de Wolff d'écrire une Philosophie des Dames», 55.

3 Comparar con ECOLE en su prólogo a la edición del libro de FORMEY.

4 Véase Kurt MÜLLER, *Leibniz Bibliographie. Die Literatur über Leibniz*, Frankfurt 1967. En la página 290 se encuentra el siguiente título: «Die schöne Wolffianerin. Aus dem Frantzösisch übersetzt und mit Anmerkungen versehen von C.G.I. BDCH», Fráncfort y Leipzig 1741-42.

5 Johanne Charlotte UNZER-ZIEGLER, *Johannen Charlotten Zieglerin Grundriss einer Weltweisheit für das Frauenzimmer*, mit Anmerckungen und eine Vorrede begleitet, von Johann Gottlieb KRÜGERN, der Weltweissheit und Arzneygelahrtheit Doctor und Professor, der Römisch-Käyserlichen Academie der Naturforscher, und der Königlich-Preussischen Academie der Wissenschaften Mitgliede», Halle en Magdeburgo, editado por Carl Hermann HEMMERDE, 1751.

6 UNZER-ZIEGLER, idem, 360. Cito según Thomas GEHRING, *Johanne Charlotte Unzer-Ziegler, 1725-1782. Ein Ausschnitt aus dem literarischen Leben in Halle, Göttingen und Altona*, Berna/Fráncfort 1973.

7 Véase GEHRING, *Johanne Charlotte Unzer-Ziegler*, 129.

8 *Versuch eine Logic für Frauenzimmer*, de Philippine, Freyinn KNIGGE, Hannover 1789, aquí: prólogo, V.

9 KNIGGE, ibidem.

10 KNIGGE, idem, VI.

11 KNIGGE, idem, VI y s.

12 [Carl Friedrich TROELTSCH], *Die Frauenzimmerschule oder sittliche Grundsätze zum Unterricht des schönen Geschlechts, wie sich selbiges bey allen Vorfallenheiten in der Welt auf eine bescheidene Art zu betragen habe?*, Fráncfort 1766.

13 Marie de RABUTIN-CHANTAL, Marquise de SÉVIGNÉ, 1626-1696, reunió, tras 25

igualitaria y. con ello, del mismo valor para hombres y mujeres comenzó ya a principios del siglo XVIII a causar estragos en el discurso fisiológico-sensua!, en favor de la formación intelectual femenina. En la tradición cartesiana, y en particular en Poulain de LA B arre, la división entre «res cogitans» y «res extensa» no condujo a una infravolaración de la capacidad intelectual femenina a causa de su más débil constitución, sino a la tesis de que el entendimiento no tiene sexo.

Véase Fran^ois P oulain de la B arre, *De l ’egalité des deux sexcs. Discours physique oú Von volt l 'importance de se défaire des Préjugez,* París 1674, rcimpr. en París 1984, 39: *«La raison n i point de sexe».* El discurso sensual-ftsilógico imperante sobre la capacidad intelectual de los humanos rechaza ésta en las mujeres, con el argumento de que una constitución física débil conduce necesariamente a un ei. endimiento más débil. En este sentido, comparar también Liselotte Stein'BROCCe, *Das moralisehe Geschíecht. Theorien und literarische Entwürfe über die Natur der Fraucn in derfranzósischen Frübaujklarung,* Weinheim 1987, 19-46.

11 Esta carta, tan divertida como instructiva, puede leerse en O stertag «Der philo-sophischc Gchali des Wolff-Manteuffelschen Bricfwechscls», 27- 32.

12 Véase aquí el capitulo 3.

Octavo capítulo

1 J. H. S. Formey, *La Betle Wolfienne. Avec deux Lettres Philosophiques; iune sur llm-rtoortalité de VAme; el l'autre, sur iHarmonie préétablie,* tomos 1-6, La Haya: reimpresión en Chr. Woi.ff, Obras Completas, III, tomo 16,1-2, editado c introducido por Jean E cole, H ildesheim 1985.

2 Compárese aquí en particular Heinrich O stertag, «Der philosophische Gchalt des Wolff-Mantcuffelschen Briefwcchsels», 44-46; y Jean E cole, «A propos du projet de Wolff d'écrire une Phiiosophie des Damcs», 55.

3 Comparar con Ecole en su prólogo a la edición del libro de Formey.

4 Véase Kurt Moller, *Leibniz Bibliographie. Die Literatur über Leibniz,* Frankfurt 1967. En la página 290 se encuentra el siguiente titulo: «Die schóne Wolffiane-rin. Aus dem Frantzósisch übersetzt und mit Anmerkungen versehen von C.G.I.

Bdch», Fráncfort y Leipzig 1741-42.

5 Johanne Charlotte U nzer-Ziecler, *Johannen Cbarlotten Zieglerin Grundriss einer Weltweisheit für das Frauenzimmer,* mit Anmcrckungen und cine Vorrede beglei-tet, von Johann Gottlicb K rügern, der Weltweissheit und Arzneygelahrtheit Doctor und Professor, der Rómisch-Kayscrlichen Academie der Naturforscher, und der Kóniglich-Preussischen Academie der Wissenschaften Mitgliede», Halle en Magdeburgo, editado por Cari Hermann H emmerde, 1751.

6 U nzer-Ziecler, ídem, 360. Cito según Thomas G ehring, *Johanne Charlotte Unzer-Ziegler, 1725-1782. Ein Ausschmtt aus dem literariseben Leben in Halle*, *Góttingen und Altana,* Berna/Fráncfort 1973.

7 Véase G ehring, *Johanne Charlotte Unzer-Ziegler,* 129.

8

Versuch eine Logic für Frauenzimmer, de Philippine, Freyinn Knigge, Hannover 1789, aquí: prólogo, V.

9 Knigge, ibidem.

10 K nigge, ídem, VI.

11 K nigge, ídem, VI y s.

12 [Cari Friedrich Troei.tsch], *Die Frauenzimmerschule oder sittliche Grundsatze zum Unterricht des schónen Geschlechts, wie sich selbiges bey alien Vorfallenheiten in der Welt auf eine bescheidene Art zu betragen habe?,* Fráncfort 1766.

13 Marie de Rabutin-Chantal, Marqúise de Sévigné, 1626-1696, reunió, tras 25

años de viudedad, unas 1500 cartas, la mayoría dirigidas a su hija. Se trata, por así decirlo, del caso más famoso de un vínculo epistolar madre-hija. Consejos virtuosos y observaciones espirituales, presentados en un encantador estilo didáctico, convirtieron este intercambio epistolar privado pronto en un «bestseller».

14 Véase aquí Wolfgang MARTENS, *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der moralischen Wochenschriften*, Stuttgart 1971. Sobre todo el capítulo 8: «Das lesende Frauenzimmer», 520-542.

15 TROELTSCH, *Die Frauenzimmerschule oder Sittliche Grundsätze zum Unterricht des schönen Geschlechts, wie sich selbiges bey allen Vorfallenheiten in der Welt auf eine bescheidene Art zu betragen habe?*, 15.

16 TROELTSCH, idem, 79.

17 TROELTSCH, idem, 121.

Noveno capítulo

1 François de LAROCHEFOUCAULD, *Spiegel des Herzens. Seine sämtlichen Maximen*, editadas por Wolfgang KRAUS, Zürich 1988. Aquí: 20.

2 LAROCHEFOUCAULD, idem, 20.

3 LAROCHEFOUCAULD, idem, 69.

4 Charles de MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, Paris 1973. Para las citas utilizo la edición alemana: Charles de MONTESQUIEU, *Perserbriefe*, traducido del francés con notas y epílogo de Jürgen von STACKELBERG, Fráncfort 1988.

5 Immanuel Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 4.° apartado: Über den Nationalcharakter, AA II, 253 y s.

6 KANT, idem, 254.

7 Lady Mary MONTAGU, *Briefe aus dem Orient*, Fráncfort 1982. Reelaborado por Irma BOHLER según la edición de 1784 y la traducción de ECKERT.

8 Lady A. M. en el prólogo a la tradución alemana de 1764.

9 MONTAGU, *Briefe aus dem Orient*, 133 y s.

10 MONTAGU, *Briefe aus dem Orient*, 165. La carta va dirigida a Alexander POPE, editor de Shakespeare y representante máximo del clasicismo en Inglaterra.

11 MONTAGU, *Briefe aus dem Oriente*, 193.

12 KANT, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 237 y s.

13 MONTAGU, *Briefe aus dem Orient*, 196.

14 MONTAGU, idem, 198 y s.

15 Giacomo CASANOVA, Caballero de Seingalt, *Geschichte meines Lebens*, editado y comentado por Günther ALBRECHT, en colaboración con Barbara ALBRECHT, según la traducción revisada y completada de Heinrich CONRAD, Múnich 1984, 12 tomos. La correspondencia con la poetisa Elisa von der RECKE, o con el libretista de Mozart, Lorenzo DA PONTE, puede encontrarse en *Giacomo Casanova, gesammelte Briefe*, seleccionadas e introducidas por Enrico STRAUB, 2 tomos, Berlín 1969.

16 CASANOVA, *Geschichte meines Lebens*, tomo 2, 97.

17 CASANOVA, *Gesammelte Briefe*, tomo 2, 255-299.

18 Wolfgang Amadeus MOZART, *Konstanze und Belmonte oder die Entführung aus dem Serail*, ópera en tres actos, texto de Chr. F. BRETZNER, según elaboración previa de J. G. STEPHANIE, el joven, Stuttgart 1949, 23.

19 MOZART, idem, 14.

20 MOZART, idem, 33.

21 MOZART, idem, 27.

22 MOZART, ibidem.

años de viudedad, unas 1300 cartas, la mayoría dirigidas a su hija. Se trata, por asi decirlo, del caso más famoso de un vínculo epistolar madre-hija. Consejos virtuosos y observaciones espirituales, presentados en un encantador estilo didáctico, convirtieron este intercambio epistolar privado pronto en un «bestse-11er».

14 Véase aquí Wolfjgang Martens, *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklarung im Spiegel der moralischen Woehenscbriften,* Stuttgart 1971. Sobre todo el capitulo 8: «DasTe-sende Frauenzimmer», 520-542.

15 T roeltsch, *Die Frauenzimmerscbule oder Sittliche Grundsatze zum Unterricht des schonen Geseblechts, wie sich selbiges bey alien VorfaUenheiten in der Welt au j eine bescbeidene Art zu betragen habe?,* 15.

16 T roeltsch, idem, 79.

17 Troeltsch, idem, 121.

Noveno capítulo

1 Francois de L arochefoucauld, *Spiegel des Herzens. Seine samtlicben Maximen.* editadas por Wolfgang K raus, Zúrich 1988. Aquí: 20.

2 Larochefoucauld, idem , 20.

3 Larochefoucauld, idem, 69.

4 Charles de MONTESQUIEU, *Leltres persones.* París 1973. Para las citas utilizo la edición alemana: Charles de Montesquieu, *Perserbrie/e,* traducido del francés con notas y epilogo de Jürgcn von Stackelberg, Francfort 1988.

5 Immanuel Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schonen und Erbabenen,* 4 "

apartado: Über den Nationalcharakter, AA II, 253 y s.

6 K a n t , idem, 254.

7 Lady Marv Montagu, *Brie/e aus dem Orienl,* Francfort 1982. Reelaborado por Irma Bohlek según la edición de 1784 y la traducción de E ckert.

8 Lady A. M. en el prólogo a la tradución alemana de 1764.

9 M ontagu, *Brie/e aus dem Orienl,* 133 y s.

10 M ontagu, *Brie/e aus dem Orienl,* 165. La carta va dirigida a Alcxander Popr;, editor de Shakespeare y representante máximo del clasicismo en Inglaterra.

11 Montagu, *Brie/e aus dem Oriente, 1* 93.

12 Kant, *Beobacht ungen über das Gefühl des Schonen und Erbabenen,* 237 y s.

13 Montagu, *Brie/e aus dem Orienl,* 196.

14 Montagu, idem, 198 y s.

15 Giacomo C asanova, Caballero de Seingalt, *Geschichte meines Lebens,* editado y comentado por Günther Albrecht, en colaboración con Barbara Albrecht, según la traducción revisada y completada de Heinrich Conrad, Munich 1984, 12

tomos. La correspondencia con la poetisa Elisa von der R ecke, o con el libretista de Mozart, Lorenzo DA P onte, puede encontrarse en *Giacomo Casanova, ge-sammelte Brie/e,* seleccionadas e introducidas por Enrico Straub, 2 tomos, BerTin 1969.

16 Casanova, *Geschichte meines Lebens,* tom o 2,97.

17 C asanova, *Gesammelic Brie/e,* tomo 2,255-299.

18 Wolfgang Amadeus M ozart, *Konstanze und Belmonte oder die Entführnmg aus dem Serail,* ópera en tres actos, texto de Chr. F. B retzner, según elaboración previa de J. G. Stephanif., el joven, Stuttgart 1949, 23.

19 Mozart, idem, 14.

20 Mozart, idem, 33.

21 Mozart, idem, 27.

22 Mozart, ibidem.

23 Sobre las múltiples circunstancias e historias del nacimiento del «*libretto*», véase: Wilhem ZENTNER, *Einleitung zu Mozarts Serail*, 5 y s.
24 MOZART, *Konstanze und Belmonte oder die Entführung aus dem Serail*, 26.
25 MOZART, idem, 32.

Décimo capítulo

1 Jean le Rond D'ALAMBERT (ed.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris 1751-1780, 35 tomos, reimpr Stuttgart/Bad Ca.. 'att 1966-1967. Citado aquí: tomo VI, 475 a. [Las cursivas han sido insertadas por mí, U.P.J.].
2 Jean-Jacques ROUSSEAU, *Emile oder über Erziehung*, editado por Martin RANG, Stuttgart 1976, aquí se cita 775 y s.
3 ROUSSEAU, idem, 776.
4 Johann Caspar Lavater, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe. Eine Auswahl mit 101 Abbildungen*, Stuttgart 1984, 260.
5 LAVATER, idem, 261.
6 Gotthold Ephraim LESSING, *Miss Sara Sampson*. (Una tragedia en cinco actos). Stuttgart, 1976, 14 y s.
7 Gotthold Ephraim LESSING, *Emilia Galotti*. (Una tragedia en cinco actos), Stuttgart 1988, 55 y s.
8 KANT, *Nachlass*, AA XX, 62. Sobre la no muy clara perspectiva de Kant en este tema, véase más detalladamente en JAUCH, *Kant zur Geschlechterdifferenz*, capítulo 5.4.3.: *Die schöne Tugend-Absenz und Transzendierung der Prinzipien*, 83-98.
9 MONTESQUIEU, *Perserbriefe*, 22.
10 Que no se trata en modo alguno de una broma, sino de unos titulares sobre la realidad (en los «*mass-media*») en Suiza lo avala una simple mirada al «*Blick*» del 1 de diciembre de 1988. [«*Blick*» es una variante suiza de las revistas alemanas «*Bild*» o «*Kronenzeitung*»].
11 Bruno S. FREY y Hannelore WECK-HANNEMANN, *Gleichheit der Frau? Eine ökonomische Betrachtung* en: *Neue Züricher Zeitung*, núm. 253, de 29 de octubre de 1988, 97.
12 Yvonne-Denise KÖCHLI, *Unsere Hochschule stecken noch voller Frauenfallen* en: «*Weltwoche*», núm. 52, de 29 de diciembre de 1988, 29.
13 Christina THÜRMER-ROHR, *Vagabundinen. Feminitische Essays*, Berlín 1987, aquí: 120.

Undécimo capítulo

1 KANT, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, AA II, 233.
2 *Briefe der Ninon* LENCLOS, con diez aguafuertes de Karl WALSER, Fráncfort 1989, 54, 56 et passim.
3 LENCLOS, idem, 48.
4 Giacomo CASANOVA, *Geschichte meines Lebens*, Múnich 1984, tomo I, 7 y ss. [El destacar algunos términos es también obra mía. U.P.J.].
5 KANT, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, AA II, 231 y s.
6 KANT, idem, A II, 232.
7 KANT, *Anthropologie*, AA VII, 152.

23 Sobre las múltiples circunstancias e historias del nacimiento del « *librelto*», véase: W ilhem Z e n t n e r , *Einleilung ztt Mozarts Serail* 5 y s.

24 Mozart, *Konslanze und Belmonte oder die Enlführung aus dem Senil,* 26.

25 Mozart, idem, 32.

Décimo capítulo

1 Jean le Rond D'Alamrert (cd.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des arts el des métiers,* París 1751-1780, 35 tomos, reimpr Stuttgart/Bad Caí. 'att 1966-1967. Citado aquí: tomo VI, 475 a. [Las cursivas han sido insertadas por mí, U.P.J.],

2 Jean-Jacques Rousseau, *Emite oder iiber Erziehung,* editado por Martin Rang, Stuttgart 1976, aquí se cita 775 y s.

3 Rousseau, idem, 776.

4 Johann Caspar Lavatcr, *Physiognomische Fragmente zur Be/ órderung der Menschen-kcnntnis und Menscbenliebe. Eine Auswahl mil 101 Abbildungen,* Stuttgart 1984, 260.

5 Lavater, idem, 261.

6 Gotthold Ephraim L essing, *Miss Sara Sampson.* (Una tragedia en cinco actos).

Stuttgart, 1976, 14 y s.

7 Gotthold Ephraim L essing, *Emilia Galotti,* (Una tragedia en cinco actos), Stuttgart 1988, 55 y s.

8 Kant, *Nachtass, AA* XX, 62. Sobre la no muy clara perspectiva de Kant en este tema, véase más detalladamente en J auch, *Kant zur Gcschlechterdifferenz,* capítulo 5.4.3.: *Dieschóne Tugend-Absenz undTmnszendiemngderPrinzipien,* 83-98.

9 MoNTEsgtJtEU, *Perserbriefe,* 22.

10 Que no se trata en modo alguno de una broma, sino de unos titulares sobre la realidad (en los « *mass-media*») en Suiza lo avala una simple mirada al « *Blick*» del 1 de diciembre de 1988. [«¿/linfa» es una variante suiza de las revistas alemanas

« *Bild» o «Kronenzeilungd].*

11 Bruno S. F rev y Hannelore W eck-Hannemann, *Gleichbeil der Frau? Eine ókonomische Betrachlung* en: *Nene Ziiricher Zeitung,* núm. 253, de 29 de octubre de 1988,97.

12 Yvonne-Dcnise Kocuu, *Unsere Hocbschule slecken noch voller Frauenfalien* en: *eWeltwoche**, núm. 52, de 29 de diciembre de 1988, 29.

13 Christina Thürmer-Rohr, *Vagabundinen. Feminitischc Essavs,* Berlín 1987, aquí: 120.

Undécimo capítulo

1

K a n t , *Beobachlungen iiber das Gefiihl des Scbonen und Erhabenen,* AA II, 233.

2 *Briefe der Ninon Lasaos,* con diez aguafuertes de Karl W alser, Francfort 1989, 54, 56 et passim.

3 L e n c l o s , idem, 48.

4 Giacomo C asanova, *Geschicbte meines Lebens,* Munich 1984, tomo I, 7 y ss. [El destacar algunos términos es también obra mía. U.P.J.].

5 K a n t , *Beobachlungen iiber das Gefiihl desSchónen und Erhabenen, AA* II, 231 y s.

6 K a n t , idem, A II, 232.

7 Kant, *Anthropologie, AA* VII, 152.

8 El breve añadido para hacer universal el principio de igualdad, artículo 4 bis de la Constitución Federal suiza, enuncia lo que sigue: «1) Hombre y mujer tienen los mismos derechos. 2) Hombre y mujer tienen los mismos derechos y obligaciones en la familia. 3) Hombre y mujer tienen derecho a exigir un salario igual a trabajo igual. 4) Hombre y mujer tienen el mismo derecho a un trato igualitario y a la misma igualdad de oportunidades en lo que se refiere a formación, escolarización y preparación profesional, así como para los puestos de trabajo y el ejercicio de la profesión». Este añadido fue recogido ya en 1981 por refrendo popular.
9 Adolph Freiherr von KNIGGE, *Über den Umgang mit Menschen*, Fráncfort 1977, 189.
10 También esta observación refleja relaciones suizas existentes y se trata, por tanto, de algo más que de una simple broma.
11 Esta observación se encuentra entre el legado de KANT y literalmente dice: «Esta (con ello se menciona la «bella» virtud femenina como condición y requisito pasivo para la moralización masculina, U.P.J.] es excelente, porque la mujer es la piedra de afilar de la virtud... y tampoco tendría la virtud masculina ningún objeto para ejercitarse, si la mujer misma fuera ya así». Ver KANT, *Nachlass*, AA XX, 109.

Duodécimo capítulo

1 Jean-Jacques ROUSSEAU, *Emile oder Über die Erziehung*, libro 5, «Sophie oder der Frau», Stuttgart 1963, 742.
2 Por precisión hermenéutica, se escribe aquí la gramaticalmente impersonal tercera persona con doble -N *.
3 Julien Offray de LAMETTRIE, *L'Homme Machine*, Leiden 1747.
4 N. N. [Jean-Baptiste de Boyer, Maquis D'ARGENS], *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'Historie de D. Dirrag et de Mademoiselle Eradice*, La Haya, O. J., ver 7, 16 et passim.
5 D'ARGENS, *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'Historie de D. Dirrag et de Mademoiselle Eradice*, 18.
6 D'ARGENS, idem, 23.
7 Véase Peter WAGNER, *Lust und Liebe in Rokoko*, Nördlingen 1986, 26 y ss.
8 Julien Offray de LAMETTRIE, *La Volupté*, Leiden 1747; *L'Art de jouir*, Leiden 1751.
9 La seducción descrita de Mademoiselle Eradice no corresponde sólo a la fantasía de su narrador. D'ARGENS cuenta un suceso histórico, a saber, el escándalo Girad-Cadière, que conmocionó, en tanto que seducción en un confesionario en 1731, primero a Francia y más adelante a toda Europa y que tuvo ocupada a la prensa anticlerical de manera continua.
10 Véase D'ARGENS, *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'Histoire de D. Dirrag et de Mademoiselle Eradice*, 94 y ss. y 107-120.
11 D'ARGENS, idem et passim.
12 D'ARGENS, idem, 86.

---

* Se refiere la autora al juego de palabras ya mencionado con anterioridad, por el cual el «se» impersonal alemán *[man]* se convierte en el sustantivo «hombre» *(mann)*, añadiendo una «n» final y no respetando la mayúscula inicial que todo sustantivo alemán presenta. Así «se...», con cualquier verbo equivaldría a otra lectura posible y no impersonal («el hombre»...). A esto se refiere Jauch con lo de la «precisión hemenéutica» *(N. de la T.)*.

8 El breve añadido para hacer universal el principio de igualdad, articulo 4 bis de la Constitución Federal suiza, enuncia lo que sigue: «1) Hombre y mujer tienen los mismos derechos. 2) Hombre y mujer tienen los mismos derechos y obligaciones en la familia. 3) Hombre y mujer tienen derecho a exigir un salario igual a trabajo igual. 4) Hombre y mujer tienen el mismo derecho a un trato igualitario y a la misma igualdad de oportunidades en lo que se refiere a formación, es-colarización y preparación profesional, asi como para los puestos de trabajo y el ejercicio de la profesión». Este añadido fue recogido ya en 1981 por refrendo popular.

9 Adolph Freiherr von K n ic x je , *Üher den Umgang mil Meascbea,* Fráncfort 1977, 189.

10 También esta observación refleja relaciones suizas existentes y se trata, por tanto, de algo más que de una simple broma.

11 Esta observación se encuentra entre el legado de K a n t y literalmente dice: «Esta (con ello se menciona la «bella» virtud femenina como condición y requisito pasivo para la moralización masculina, U.P.J.] es excelente, porque la mujer es la piedra de afilar de la virtud» y tampoco tendría la virtud masculina ningún objeto para ejercitarse, si la mujer misma fuera ya asi». Ver K a n t , *Nachlass,* AA XX, 109.

Duodécimo capítulo

1 Jcan-Jacques R o u s s e a u , *Emite oder Überdie Erziehmg,* libro 5, «Sophie oder der Frau», Stuttgart 1963, 742.

2 Por precisión hermenéutica, se escribe aquí la gramaticalmente impersonal tercera persona con doble -N *.

3 Julicn Offray de Lamkttrie, *LliommeMachine,* Leiden 1747.

4 N. N. IJean-Bapiiste de Boyer, Maquis D'Argens], *Thérése philosophe ou Mémoires pourservirá ¡Historie de D. Dirraget de Mademoiselle Eradice,* La Haya, O. J., ver 7, 16 et passim.

5 D ’Argens, *Thérése philosophe ou Mémoires pour servir a l"Historie de D. Dirrag et de Mademoiselle Eradice,* 18.

6 D ’Argens, idem, 23.

7 Vcase Peter W a G N E R , *Lust und Liebe in Rokoko,* Nórdlingen 1986,26 y ss.

8 Julien Offray de Lamettrie, *La Volupté,* Leiden 1747; *L ’Artdejouir,* Leiden 1751.

9 La seducción descrita de Mademoiselle Eradice no corresponde sólo a la fantasía de su narrador. D ’Argens cuenta un suceso histórico, a saber, el escándalo Girad-Cadiérc, que conmocionó, en tanto que seducción en un confesionario en 1731, primero a Francia y más adelante a toda Europa y que tuvo ocupada a la prensa anticlerical de manera continua.

10 Véase D ’Akgens, *Thérése philosophe ou Mémoires pour servir a IHistoire de D. Dirrag et de Mademoiselle Eradice,* 94 y ss. y 107-120.

11 D’Akgens, idem et passim.

12 D'Akgens, ídem, 86.

* Se refiere la autora al juego de palabras ya mencionado con anterioridad, por el cual el «se» impersonal alemán *iman]* se convierte en el sustantivo «hombre»

imam), añadiendo una «n» final y no respetando la mayúscula inicial que todo sustantivo alemán presenta. Así «se-.», con cualquier verbo equivaldría a otra lectura posible y no impersonal («el hombre»...). A

esto se refiere Jauch con lo de la «precisión hcmenéutica» *(N. delaT.).*

13 Véase Bernd A. LASKAS, en su introducción a LAMETTRIE, «Die Kunst, Wollust zu empfinden», Nürnberg 1987, XII.

14 D'ARGENS, *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir a l'Historie de D. Dirrag et de Mademoiselle Eradice*, 52 ff.

15 D'ARGENS, idem, parte II, 62. Para identificar los títulos, véase Peter WAGNER, *Lust und Liebe im Rokoko*, 26-32.

16 WAGNER llega también a una conclusión semejante: «La novela de D'Argens tiene fuertes elementos pornográficos..., pero no habría que infravalorar su visión didáctica, que tendía hacia la transmisión de la ideología libertina y de la "religión natural" y que de este modo explicitaba su vinculación con la filosofía de la Ilustración». Véase WAGNER, *Lust und Liebe im Rokoko*, 27.

17 Choderlos de LACLOS, *Les liaisons dangereuses, ou Lettres recueillies dans une société, et publiées pour l'instruction de quelques autres*, Paris 1782. En lo que sigue citaré la traducción alemana, Múnich 1988.

18 LACLOS, 195-205.

19 Cuantos errores se cometen todavía hoy con la recepción filosófica de Sade, lo demuestra el hecho de que en 1989 la editorial Ullstein situó la primera redacción de Justine (escrita en 1787 por Sade en su encarcelamiento en la Bastilla) en la colección de «Las mujeres en la literatura» (¡sic!).

20 Donatien-Alphonse-François, marqués de SADE, *Die Neue Justine oder: Von Missgeschick der Tugend; gefolgt von der Geschichte ihrer Schwester Juliette oder: Vom Segen des Lasters*, traducción revisada y editada por Stefan ZWEIFEL/Michael PFISTER, Múnich 1990, tomo I. Véase aquí Stefan ZWEIFEL/Michael PFISTER, *Sade zwischen Justine und Juliette*, 34.

21 Citado por BEAUVOIR, *Soll man Sade verbrennen?* 53, ver la cita siguiente.

22 Simone de BEAUVOIR, *Soll man Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*, Hamburgo 1985.

23 Andrea DWORKIN, *Pornographie. Männer beherrschen Frauen*, Colonia 1987. Véase el capítulo 3.º «Der Marquis de Sade», 88-123.

24 Marquis de SADE, *Die Philosophie in Boudoir, oder Die lasterhaften Lehrmeister. Dialoge, zur Erziehung junger Damen bestimmt*, Gifkendorf 1989, aquí: 25. [Sobre la insuficiente y difícil situación de la traducción de Sade en Alemania no parece necesario insistir, dada su evidencia].

25 François de Salignac de la Mothe FÉNELON, *Traité de l'éducation des filles*, primera edición: Paris 1687; citado según la edición de Paris de 1818; aquí: 1.

26 SADE, *Die Philosophie im Boudoir*, 7.

27 Véase Stefan ZWEIFEL/Michael PFISTER, *Sade zwischen Justine und Juliette*, en: SADE, *Justine* I, 14.

28 SADE, *Justine* I, 110.

29 SADE, *Justine* I, 176.

30 SADE, *Justine* I, 113.

31 László F. FÖLDÉNI, *Der Tod und die Marionette. Gedanken über 'Justine und Juliette' des Marquis des Sade*, en *Justine* I, 277.

32 FÖLDÉNI, idem, 279.

13 Véase Bernd A. L a SKAS, en su introducción a L a M ETTRIE, «Die Kunst, Wollust zu empfinden», Nümberg 1987, XII.

14 D ’Argens, *Thérése philosophe ou Mémoires pour servir a l''Historie de D. Dirrag el de Mademoiselle Eradice,* 52 ff.

15 D ’Argens, idem, parte II, 62. Para identificar los títulos, véase Peter W agner, *Lust and Liebe im Rokoko,* 26-32.

16 W agner llega también a una*conclusión semejante: «La novela de D'Atgens tiene fuertes elementos pornográficos..., pero no habría que infravalorar su visión didáctica, que tendía hacia la transmisión de la ideología libertina y de la “religión natural’ y que de este modo explicitaba su vinculación con la filosofía de la Ilustración». Véase W agner, *Lust und Liebe im Rokoko, 27.*

17 Choderlos de Lacxos, *Les liaisons dangereuses, ou Lettres recueillies dans une sociélé, el publiées pour Vinstruction de quelques autres,* París 1782. En lo que sigue citaré la traducción alemana, Munich 1988.

18 L a c l o s , 195-205.

19 Cuantos errores se cometen todavía hoy con la recepción filosófica de Sade, lo demuestra el hecho de que en 1989 la editorial Ullstein situó la primera redacción de Justine (escrita en 1787 por Sade en su encarcelamiento en la Bastilla) en la colección de «Las mujeres en la literatura» (¡sic!).

20 Donatien-Alphonse-Franfois, marqués de Sade, *Die Neue Justine oder: Von Missgeschick der Tugend; gefolgt von der Geschichte ihrer Schwester Juliette oder: Vom Segen des Lasters,* tradu cció n revisada y editada por Stefan ZwEiFEL/Michael Pfister, M unich 1990,

tomo I. Véase aquí Stefan ZwniFEL/Michael Pfister, *Sade zwischen Justine und Juliette,* 34.

21 Citado por Beauvoir, *Solí man Sade verbrennen?* 53, ver la cita siguiente.

22 Simone de Beauvoir, *Solí man Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus,* Hamburgo 1985.

23 Andrea D workin, *Pomographie. Manner beberrseben Frauen,* Colonia 1987. Véase el capítulo 3." «Der Marquis de Sade», 88-123.

24 Marquis de Sade, *Die Philosophie in Boudoir, oder Die lasterhaften Lehrmeister. Dialoga, zur Erziehung junger Damen bestimmt,* Gifkendorf 1989, aquí: 25. [Sobre la insuficiente y difícil situación de la traducción de Sade en Alemania no parece necesario insistir, dada su evidencia],

25 Fran?ois de Salignac de la Mothe F éNÉLON, *Traite de 1'éducation des filies,* primera edición: París 1687; citado según la edición de París de 1818; aquí: 1.

26 Sade, *Die Philosophie im Boudoir,* 7.

27 Véase Stefan ZwEiFEL/Michael Pfister, *Sade zwischen Justine und Juliette,* en: Sa-DF., *Justine l,* 14.

28

Sade, *Justine* 1,110.

29 Sade,JW « k>I. 176.

30 Sade, *Justine* I, 113.

31 László F. FoldEni, *Der Tod und die Marionette. Gedanken iiber Justine und Juliette'*

des Marquis des Sade, en *Justine* I, 277.

32 FOldEni, idem, 279.

DECIMOCUARTO CAPÍTULO

que tampoco pretende ser un capítulo, sino que recoge la relación de la bibliografía utilizada y las ilustraciones del texto.

ALGAROTTI, Francesco: *Il Newtonianismo per le Dame ovvero Dialoghi sopra la Luce e i Colori*, Nápoles MDCCXXXVII.

BADINTER, *Elisabeth: Emilie, Emilie. Weiblicher Lebensentwurf im 18. Jahrhundert*, Múnich 1984.

BARBAPICCOLA, Giuseppa Eleonora: *I Principij della Filosofia Di Renato Des-Cartes. Tradotti dal Francese col confronto del Latino in cui l'Autore gli scrisse.* Turín [=Nápoles] 1722.

[BOCH, C.G.I.]: *Die schöne Wolffianerin.* Traducido del francés y con notas de C.G.I. BOCH, Fráncfort/Leipzig 1741-42.

BEAUVOIR, Simone de: *Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*, Hamburgo 1985. [Del francés original: *Faut-il bruler Sade?* (Privilèges), Gallimard].

BOCCACCIO, Giovanni: *Tutte le opere.* Vol. X. *De mulieribus claris*, Milán 1967.

BODEMANN, Eduard: *Die Leibniz-Handschriften der königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Hildesheim 1966 (Facsímil).

BODEMANN, Eduard: «Briefwechsel zwischen Leibniz und der Herzogin Elisabeth Charlotte von Orléans. 1715/16», en: *Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen*, 1884.

BOEHN, Max von: *Rokoko. Frankreich im 18. Jahrhundert*, Berlín 1923.

[BRESCIANO, Giammaria Mazzuchelli]: *Gli Scrittori d'Italia... del Conte Giammaria Mazzuchelli Bresciano*, Vol. II, Parte I, Brescia 1758.

BUNDESVERFASSUNG der Schweizerischen Eidgenossenschaft. (Vom 29. Mai 1874). Expuesto en 1982 [=BV].

D e c i m o c u a r t o c a p í t u l o

que tampoco pretende ser un capitulo, sino que recoge la relación de la bibliografía utilizada y las ilustraciones del texto.

Algarotti, Francesco: *II Newtonianismo per le Dame cnwero Dialoghi sopra la Luce e i Colorí,* Ñapóles M DCCXXXVII.

Badinter, *Elisabeth: Emilie, Emilie. Weiblicher Lebensentwurf im 18. Jahrhundert,* Munich 1984.

Barbapiccola, Giuseppa Eleonora: *I Principij delta Filosofía Di Renato Descartes. Tradotti dal Francese col confronto del Latino in cui l'Autore gli scrisse.*

Turin [‟ Nápoles] 1722.

[Bdch, GG.IJ: *Die schóne Wolf/ianerin.* Traducido del francés y con notas de C.G.I. Bdch, Fráncfort/Leipzig 1741-42.

Beauvoir, Simone de: *Solí man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus,* Hamburgo 1985. [Del francés original: *Faut-il bruler Sa-*

¿¿'.-'(Priviléges), Gallimard].

Boccaccio, Giovanni: *Tulle le opere.* Vol. X. *De mulieribus Claris,* Milán 1967.

Bodemann, Eduard: *Die Leibniz-Handschriften der kóniglichen óffentlichen Bi-bliolhek zu llannover,* Hildesheim 1966 (Facsímil).

Bodemann, Eduard: «Briefwechsel zwischen Leibniz und der Herzogin Elisabeth Charlotte von Orléans. 1715/16», en: *Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen,* 1884.

B o e h n , M a x von: *Rokoko. Frankreich im 18. Jabrhundert,* Berlín 1923.

[Bresciano, Giammaria Mazzuchelli]: *Gli Scrittori dltalia... del Conte Giammaria Mazzucbelli Bresciano,* Vol. II, Parte I, Brescia 1758.

Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft. (Vom 29. Mai 1874). Expuesto en 1982 [—BV],

187

CARBONCINI, Sonia: Vorwort zur Neuausgabe von CHÂTELET, Marquise du: *Institutions Physiques* [= Chr. WOLFF, *Gesammelte Werke,* III. Tomo 28, Hildesheim 1988, IV-XI].

CASANOVA, Giacomo, Chevalier de Seingalt: *Geschichte meines Lebens,* editado y comentado por Günter ALBRECHT en colaboración con Barbara ALBRECHT, según la traducción revisada y actualizada de Heinrich CONRAD, Múnich 1984, 12 tomos.

CASANOVA, Giacomo: *Gesammelte Briefe* (seleccionadas e introducidas por Enrico STRAUB), 2 tomos, Berlín 1969.

CHÂTELET, Gabrielle-Emilie Le Tonnelier de Breteuil, Marquise du: *Institutions Physiques* [=Chr. WOLFF, *Gesammelte Werke,* III. Tomo 28, Hildesheim 1988].

D'ALEMBERT, Jean le Rond (ed.): *Enclyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, Paris 1751-1780,* 35 tomos, reimpr. Stuttgart/ Bad Canstatt 1966-1967.

[D'ARGENS, Jean-Baptiste de Boyer, Marquis]: *Thérèse Philisophe ou Mémoires pour servir à l'Historie de D. Dirrag et de Mademoiselle Eradice,* La Haya, o.J. [Ed. cast.: *Teresa filósofa...,* trad. de Joaquín López Barbadillo, Akal Editor, Madrid 1978].

DESCARTES, René: *Die Prinzipien der Philosophie,* traducidos e introducidos por Artur BUCHENAU, Leipzig 1922. [Ed. cast.: *Los principios de la filosofía,* trad. de Francisco Larroyo, Editorial Porrúa, S. A., México 1974].

DIDEROT, Denis: *Les Bijoux indiscrets,* La Haya [París] 1748.

DIZIONARIO BIOGRAFICO DEGLI ITALIANI, Istituto Enciclopedia Italiana, Roma.

DROYSEN, H.: «Die Marquise du Châtelet, Voltaire und der Philosoph Christian Wolff», en: *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur,* 35 (1909).

DWORKIN, Andrea: *Pornographie. Männer beherrschen Frauen,* Colonia 1987.

EBERHARD, J. A. (ed.): *Versuch einer Geschichte der Fortschritte der Philosophie in Deutschland...,* Halle 1794.

ECOLE, Jean: «A propos du projet de Wolff d'écrire une Philosophie des Dames», en: *Studia leibnitiana* XV (1983).

FÉNÉLON, François de Salignac de la Mothe: *Traité de l'éducation des filles,* París 1687, citado por la edición de París 1818.

FONTENELLE, Bernard de: *Entretiens sur la pluralité des mondes.* París, chez la veuve C. Blageart, MDCLXXXVI, Nueva ed.: Edition critique, París 1986.

FONTENELLE, Bernhard von: *Dialogen über die Mehrheit der Welten,* con notas y láminas en cobre de Johann Elert BODE, Berlín 1780, reimpr. Weinheim 1983.

FORMEY, J. H. S.: *La Belle Wolfienne. Avec deux Lettres Philosophiques; l'une, sur l'Immortalité de l'Ame; et l'autre, sur l'Harmonie préétablie,* Tome 1-6, La Haya; reimpr. en: Chr. WOLFF, Ges. Werke, III. Tomo 16, 1-2, editado e introducido por Jean ECOLE, Hildesheim 1983.

Carboncini, Sonia: Vorwort zur Ncuausgabe von ChAtelet, Marquise du: *Institutions Physiques* [— Chr. Wolff, *Gesammelte Werke,* III, Tomo 28, Hildesheim 1988, IV-XI],

Casanova, Giacomo, Chevalier de Seingalt: *Gescbichte meines Lebens,* editado y comentado por Günter Albrecht en colaboración con Barbara Albrecht, según la traducción revisada y actualizada de Hcinrich Conrad, Munich 1984, 12 tomos.

Casanova, Giacomo: *Gesammelte Briefe* (seleccionadas e introducidas por Enrico Straub), 2 tomos, Berlín 1969.

ChAtelet, Gabriellc-Emilie Le Tonnelier de Breteuil, Marquise du: *Institu-*

tions Physiques [—Chr. Wolff, *Gesammelte Werke,* III. Tomo 28, Hildesheim 1988], D'Alfmbert, Jean le Rond (ed.): *Enclyclopédie ou Dictiomaire raisomé des scie/tces, des arts et des métiers, París 1751-1780,* 35 tomos, reimpr. Stuttgart/

Bad Canstatt 1966-1967.

[D'Argens, Jcan-Baptiste de Boyer, Marquis]: *Thérése Philisophe ou Mémoires pour servir a /'Historie de D. Dirrag et de Mademoiselle Eradice,* La Haya, o.J.

[Ed. cast.: *Teresa filósofa...,* trad. de Joaquín López Barbadillo, Akal Editor, Madrid 1978].

Descartes, René: *Die Prinzipien der Philosophie,* traducidos e introducidos por Artur Buchenau, Leipzig 1922. [Ed. cast.: *Los principios de la filosofía,* trad. de Francisco Larroyo, Editorial Porrúa, S. A., México 1974].

DiDEROT, Denis: *Les Bijoux indiscrets,* La Haya [París] 1748.

Dizionario Biográfico Degli Itauani, Istituto Enciclopedia Italiana, Roma.

ÜROYSEN, H.: «Die Marquise du ChStelet, Voltairc und der Philosoph Christian Wolff», en: *ZeitschriftfürfranzósischeSpracheundLiteratur,* 35 (1909).

Dworkin, Andrea: *Pomographie. Manner behemchen Frauen,* Colonia 1987.

EBERHARD, J. A. (ed.): *Versuch einer Geschichte der Fortschrilte der Philosophie in Deutschland...,* Halle 1794.

Ecole, Jean: «A propos du projet de Wolff d'écrire une Philosophie des Dames», en: *Studia leibnitiana* XV (1983).

FENELON, Frangois de Salignac de la Mothe: *Traite de l ’éducation des filies,* París 1687, citado por la edición de París 1818.

FoNTENELLE, Bernard de: *Entretiens sur la pluralité des mondes.* París, chez la veuve C. Blageart, M DCLXXXVI, Nueva ed.: Edition critique, París 1986.

FoNTENELLE, Bernhard von: *Dialogen über die Mehrheit der Welten,* con notas y láminas en cobre de Johann Elcrt B ode, Berlín 1780, reimpr. Weinheim 1983.

Formey, J, H. S.: *La Belle Wolfienne. Avec deux Lellres Philosophiques; l'une, sur llmmortalitéde VAme; el l'autre, sur IHarmoniepréétahlie,* Tome 1-6, La Haya; reimpr. en: Chr. Wolff, Ges. Werke, III. Tomo 16, 1-2, editado e introducido por Jean Ecole, Hildesheim 1983.

FÖLDÉNI, Làszlò F.: «Der Tod und die Marionette». Gedanken über «Justine und Juliette» des Marquis des Sade; en: *Die neue Justine*... Múnich 1990, tomo I.

FREY, Bruno S./WECK-HANNEMANN, «Hannelore: Gleichheit der Frau? Eine ökonomische Betrachtung», en: *Neue Zürcher Zeitung*, núm. 253 de 29 octubre 1988, 97.

GERHARDT, Carl Immanuel (ed.): *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, tomos 1-7, Berlín 1875-1890 [=GP].

GEHRING, Thomas: *Johanne Charlotte Unzer-Ziegler, 1725-1782. Ein Ausschnitt aus dem literarischen Leben in Halle*, Gotinga y Altona, Berna/Fráncfort 1973.

GÉRARD, Abbé de: *La Philosophie des Gens de Cour*, París MDCLXXXI, París (?) 1685.

GOTTSCHED, Johann Christian: *Gespräch von Mehr als einer Welt zwischen einem Frauenzimmer und einem Gelehrten. Nach der neuesten Französischen Auflage übersetzt von Joh. Chr. Gottsched*, Leipzig 1726.

GUHRAUER, G. E.: *Leibnitz's Deutsche Schriften*, 2.º tomo, Berlín 1840.

HANKINS, Olan Brent: *Leibniz as Baroque Poet. An Interpretation of his German Epicedium on the Death of Queen Sophie Charlotte*, Berna 1973.

HIPPEL, Theodor Gottlieb von: «Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber», Königsberg 1793, en: *Sämtliche Werke* (obras completas) 14 tomos, Berlín 1827-1839, tomo 6.

HOLZHEY, Helmut: «Der Philosoph für die Welt - eine Chimäre der deutschen Aufklärung?» en: *Esoterik und Exoterik der Philosophie, Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung*, Basel/Stuttgart 1977.

JAUCH, Ursula Pia: *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilskritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*, Viena 1989 (2.ª).

KANT, Immmanuel: *Gesammelte Schriften*, editados por la Königlichen Preussischen Akademie der Wissenchaften, Berlín/Leipzig 1902-1985 [=AA I - XXIX], en particular aquí tomos II, VII, X, XV/2, XX.

KANT, Immanuel: «Menschenkunde oder philosophische Anthropologie», en: *Immanuel Kants Menschenkunde, nach handschriftlichen Vorlesungen*, editados por Fr. Chr. STARKE, Hildesheim 1976 (reimpresión).

KLOPP, Onno (ed.): *Die Werke von Leibniz gemäss seinem handschriftlichen Nachlasse in der Königlichen Bibliothek zu Hannover*, tomos 1-11, Hannover, 1864-1884.

KNIGGE, Adolph Freiherr von: *Über den Umgang mit Menschen*, Fráncfort 1977.

[KNIGGE, Freyinn von]: *Versuch einer Logic für Frauenzimmer*, editado von Philippine, Freyinn KNIGGE, Hannover 1789.

KÖCHLI, Yvonne-Denise: «Unsere Hochschulen stecken noch voller Frauenfallen», en: *Weltwoche*, núm. 52 del 29 de diciembre de 1988, 29.

LACLOS, Choderlos de: *Die gefährlichen Bekanntschaften*, traducido por Christian von BONIN, Múnich 1988. [Ed. cast.: *Las relaciones peligrosas*, trad. de

FOLDÉNI, László F.: «Der Tod und die Marionettc». Gedanken über «Justine und Juliette» des Marquis des Sade; en: *Die neue Justine...* Munich 1990, tomo I.

,

F r e y , Bruno S./W e c k - H a n n e m a n n , «Hannelore: Gleichheit der Frau? Eine ókonomische Betrachtung», en: *Neue Zürcher Zeitung* núm. 253 de 29 octubre 1988, 97.

G e r h a r d t , Cari Immanuel (ed.): *Diephilosophischen Scbriften von G. W. Leibniz,* tomos 1-7, Berlín 1875-1890 [—GP].

G e h r in g , Thomas: *Jobanne Charlotte Unzer-Ziegler, 1725-1782. Ein Ausschnilt aus dem literarischen Leben in Halle,* Gotinga y Aliona, Bema/Fráncfort 1973.

G érard, Abbé de: *La Pbilosophie des Gens de Cour,* París M D C LX X X I, París (>) 1685.

G o t t s c h e d , Johann Christian: *Gesprach von Mehr ais einer Welt ztvischen einem Erauenzimmer und einem Gelebrten. Nacb der neuesten Eranzósischen Auflage übersetzt von Job. Chr. Gottsched,* Leipzig 1726.

G u h r a u e r , G. E.: *Leibnitz's Deutsche Scbriften, 2.°* tomo, Berlín 1840.

H a n k in s , O ía n Brent: *Leibniz as Enroque Poet. An Inlerpretation of bis Germán Epicedium on the Death ofQueen Sophie Charlotte,* Berna 1973.

HlPPEL, Theodor Gottlieb von: «Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber», Königsberg 1793, en: *Samtliche Werke* (obras

completas) 14

tomos, Berlín 1827-1839, tomo 6.

Holzhey, Helmut: «Der Philosoph fiir die Welt - eine Chimare der deutschen Aufklárung?» en: *Esoterik und Exoterik der Pbilosophie, Beitrdge zu Geschichte undSinnphilosophiscber Selbstbestimmung* Basel/Stuttgart 1977.

Jauch, Ursula Pia: *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufkldreriscbe Vo-rurteilskritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft,* Viena 1989 (2.*).

Kant, Immmanucl: *Gesammelte Scbriften,* editados por la Koniglichen Preussischen Akademie der Wissenchaften, Berlín/Leipzig 1902-1985 t—AA I

- X X IX], en particular aquí tomos II, VII, X, XV/2, XX.

Kant, Immanuel: «Menschenkunde oder philosophische Anthropologie», en: *immanuel Kants Menschenkunde, nacb handschriftlichen Vorlesungen,* editados por Fr. Chr. Starke, Hildesheim 1976 (reimpresión).

Kl.OPP, Onno (edj: *Die Werke von Leibniz gemass seinem handschriftlichen Nachlasse in der Koniglichen Bibliothek zu Hannover,* tomos 1-11, Hannover, 1864-1884.

Knigge, Adolph Freiherr von: *Über den Umgangmit Menscben,* Francfort 1977.

[Knigge, Freyinn von]: *Versucb einer Logic fiir Erauenzimmer,* editado von Philippine, Freyinn Knigge, Hannover 1789.

Kóchu, Yvonne-Denise: «Unsere Hochschulen stecken noch voller Frauen-fallen», en: *Weltwoche,* núm. 52 del 29 de diciembre de 1988,29.

Laclos, Choderlos de: *Die gefahrlichen Bekanntschaften,* traducido por Christian von Bonin, Munich 1988. [Ed. cast.: *Las relaciones peligrosas,* trad. de

Ana M.ª de la Fuente, con prólogo de Enrique Sordo, ed. Plaza y Janés, S. A., Barcelona 1966].

LACLOS, Choderlos de: *Les liaisons dangereuses, ou Lettres recueillies dans une société, et publiées pour l'instruction de quelques autres*, París 1782.

LALANDE, Joseph Jerôme de: *Astronomie des Dames*, París 1820. Nueva edición: 1824.

LAMETTRIE, Julien Offray de: *L'Art de jouir*, Leiden 1751.

LAMETTRIE, Julien Offray de: *L'Homme Machine*, Leiden 1747.

LAMETTRIE, Julien Offray de: *La Volupté*, Leiden 1747.

LAROCHEFOUCAULD, François de: *Spiegel des Herzens. Seine sämtlichen Maximen*, editadas por Wolfgang KRAUS, Zürich 1988.

LASKA, Bernd A.: Introducción a LAMETTRIE, *Die Kunst, Wollust zu empfinden*, Núremberg 1987.

LAVATER, Johann Caspar: *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe, eine Auswahl mit 101 Abbildungen*, Stuttgart 1984.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Die Theodizee*, Hamburgo 1968.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: «Discours de Métaphysique», en: Carl Immanuel GERHARDT (ed.): *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, tomos 1-7, Berlin 1875-1890 [=GP], tomo 4.

LENCLOS, Ninon de: *Briefe der Ninon Lenclos*, nueva ed.: Fráncfort 1989.

LESSING, Gotthold Ephraim: *Emilia Galotti, ein Trauerspiel in fünf Aufzügen*, Stuttgart 1988.

LESSING, Gotthold Ephraim: *Miss Sara Sampson, ein Trauerspiel in fünf Aufzügen*, Stuttgart 1976.

LESSING, Gotthold Ephraim: *Sämtliche Schriften, Lachmann-Munckersche Gesamtausgabe*, 23 tomos, Stuttgart 1886-1924.

MARTENS, Wolfgang: *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der moralischen Wochenschriften*, Stuttgart 1971.

MERCHANT, Carolyn: «Die Natur im Denken von Frauen. Anne Conway und andere philosophierende Feministinnen», en: *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*, Múnich 1987.

MEYER, Gerald Dennis: *The Scientific Lady in England 1650-1760*, Berkeley 1955.

MONTAGU, Lady Mary: *Briefe aus dem Orient*, Fráncfort 1982, reelaboradas por Irma BÖHLER según la edición de 1784 con traducción de ECKERT.

MONTESQUIEU, Charles de: *Lettres persanes*, París 1973.

MONTESQUIEU, Charles de: *Perserbriefe*, del francés, con notas y epílogo de Jürgen von STACKELBERG, Fráncfort/M 1988.

MOZART, Wolfgang Amadeus: *Konstanze und Belmonte oder Die Entführung aus dem Serail*, ópera en tres actos, texto de Chr. F. BRETZNER en colaboración con J. G. STEPHANIE, el joven, Stuttgart 1949.

MÜLLER, KURT: *Leibniz-Bibliographie. Die Literatur über Leibniz*, Fráncfort 1967.

Ana M.ˋ de la Fuente, con prólogo de Enrique Sordo, ed. Plaza y Janés, S. A., Barcelona 1966],

L a c io s , Choderlos de: *Les liaisons dangereuses, ou Leítrn recueillies dtitts une so-ciété, etpubliéespour l ’imlruction de quelques nutres,* París 1782.

L a LANDE, Joseph Jeróme de: *Aslronomie des Dames,* París 1820. Nueva edición: 1824.

L a m e t t r ie , Julien O ffray de: *L ’A rtdejouir,* Lelden 1751.

L a m e t t r ie , Julien O ffray de: *LHomme Machine,* Leiden 1747.

L a m e t t r ie , Julien O ffray de: *La Volupté,* Leiden 1747.

L a r o c h e f o u c a u l d , F rangois de: *Spiegel des Henens. Seine sámtlichen Máximen,* editadas por W olfgang K raus, Zürich 1988.

L a sk a , Bernd A.: Introducción a LAMETTRIE, *Die Kunst, V/ollust zu empfinden,* Núremberg 1987.

L a v a t er , Johann Caspar: *Physiognomiscbe Fragmente zur Befórderung der Mens-chenkenntnis und Menschenliehe, eiite Auswahl mit 101 Abbildungen,* Stuttgart 1984.

L e ib n iz , Gottfried Wilhelm: *Die Theodizee,* Hamburgo 1968.

L e ib n iz , Gottfried Wilhelm: «Discours de Mctaphysique», en: Cari Immanucl G erh ard t (ed.): *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz,* tomos 1-7, Berlín 1875-1890 [—GP], tomo 4.

LEÑOLOS, Ninon de: *Brie/e der Ninon Léñelos,* nueva ed.: Francfort 1989.

Lessing, Gotthold Ephraim: *Emilia Galotti, ein Trauerspiel in fünf Aufzügen,*

' Stuttgart 1988.

Lessing, Gotthold Ephraim: *Miss Sara Sampson, ein Trauerspiel in fünf Aufzügen,* Stuttgart 1976.

Lessing, Gotthold Ephraim: *Samtliche Schriften, Lachmann-Munckersche Ge-samtausgabe,* 23 tomos, Stuttgart 1886-1924.

MaRTENS, Wolfgang: *Die Botschaft der Tugend. Die Aufktarung im Spiegel der moralischen Wochenschriften,* Stuttgart 1971.

Merchant, Carolyn: «Die Natur im Denken von Frauen. Anne Conway und andere philosophierendc Feministinnen», en: *Der Tod der Natur. Okolo-gie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft,* Munich 1987.

Meyer, Gcrald Dennis: *The Scientific Lady in England 1650-1760,* Berkeley 1955.

MoNTAGU, Lady Mary: *Briefe aus dem Orient,* Francfort 1982, reclaboradas por Irma BOhler según la edición de 1784 con traducción de Eckert.

Montesquieu, Charles de: *Lettrespersones,* París 1973.

Montesquieu, Charles de: *Perserbriefe,* del francés, con notas y epilogo de Jiirgcn von Stackelberg, Fráncfort/M 1988.

Mozart, Wolfgang Amadeus: *Konstanze und Belmente oder Die Entführung aus dem Seraií* ópera en tres actos, texto de Chr. F. Bretzner en colaboración con J. G. Stephanie, el joven, Stuttgart 1949.

MCiller, Kurt: *Leibntz-Bibliographie. Die Literatur über Leibniz,* Francfort 1967.

OSTERTAG, Heinrich: *Der philosophische Gehalt des Wolff-Manteuffelschen Briefwechsels*, 2.° Capítulo: «La Philosophie des Dames», en: Christian WOLFF, *Gesammelte Werke*, III. Materialien und Dokumente, Hildesheim 1980, tomo 14.

POULIN DE LA BARRE, François: *De l'égalité des deux sexes. Discours physique et moral, où l'on voit l'importance de se défaire des Préjugez*, París 1674 (reimpr. París 1984).

RITZEL, Wolfgang: *Immanuel Kant, Eine Biographie*, Berlín 1985.

ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Emile oder Über die Erziehung*, ed. por Martin RANG, Stuttgart 1976 [del original francés *Emile ou de l'education*; ed. cast.: *Emilio, o de la educación*, traducción, prólogo y notas de Mauro Armiño, ed. Alianza Editorial, Madrid 1990].

SADE, Donatien Alfonse François, Marquis de: *Justine oder Vom Missgeschick der Tugend*, Fráncfort 1989 [colección «Die Frau in der Literatur»: «La mujer en la literatura» (sic!)] Ed. cast.: *Justine o de los infortunios de la virtud*, traducción de Carlos Arce, ed. ATE, Barcelona 1983].

SADE, Donatien Alphonse François, Marquis de: *Die neue Justine oder: Vom Missgeschick der Tugend; gefolgt von der Geschichte ihrer Schwester Juliette oder: Vom Segen des Lasters*, nuevamente traducido y editado por Stefan ZWEIFEL y Michael PFISTER, Múnich 1990, tomo I. [La trad. al castellano de «Juliette...» tiene la misma referencia que para «Justine...», ya apuntada].

SADE, Marquis de: *Die Philosophie im Boudoir, oder Die lasterhaften Lehrmeister. Dialoge, zur Erziehung junger Damen bestimmt*, Gifkendorf 1989. [Ed. cast.: *La Filosofía en el Tocador*, traducción de Ricardo Pochtar, Ed. Bruguera, Barcelona 1984 (2.ª)].

STEINBRÜGGE, Liselotte: *Das moralische Geschlecht. Theorien und literalische Entwürfe über die Natur der Frau in der französischen Frühaufklärung*, Weinheim 1987.

STERNE, Laurence: *Leben und Ansichten von Tristram Shandy, Gentleman*, ed. original: Londres 1760-67, reed.: Zúrich 1983. [Ed. cast.: *La vida y opiniones del Caballero Tristram Shandy*, prólogo de A. Whrigt, notas de Javier Marías, ed. Alfaguara, Madrid 1978].

THOMASIUS, Christian: *Discours Welcher Gestalt man denen Frantzosen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen solle*, Leipzig 1701. Reimpr.: C. T. Deutsche Schriften, Stuttgart 1970.

THÜRMER-ROHR, Christina: *Vagabundinnen. Feministische Essays*, Berlín 1987.

TINNER, Walter: Leibniz: «System und Exoterik», en: *Esoterik un Exoterik der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung*, Basel/Stuttgart 1977.

[TROELTSCH, Carl Friedrich]: *Die Frauenzimmerschule oder Sittliche Grundsätze zum Unterricht des schönen Geschlechts, wie sich selbiges bey allen Vorfallenheiten in der Welt auf eine bescheidene Art zu betragen habe?*, Fráncfort 1766.

Decimocuarto capitulo

19)

Ostertag, Heinrich: *Der philosophische Gehalt des V/olff-Nlanteuffelschen Brief-wecbsels,* 2.° Capitulo: «La Philosophie des Dames», en: Christian Wolff, *Gesammelte Werke,* III. Materialien und Dokumente, Hildesheim 1980, tomo 14.

Poulin DE LA Barre, Fran?ois: *De Végalité des deux sexes. Discours physique et moni, oú l'on voit l'importance de se défaire des Préjugez,* París 1674 (reimpr.

París 1984).

RrrzEL, Wolfgang: *ImmanuelKanl, Eirte Biographie,* Berlín 1987.

Rousseau, Jean-Jacques: *Emile oder Ober die Erziebung* ed. por Martin Rang, Stuttgart 1976 [del original francés *Emile ou de Veducatiom* ed. cast.: *Emilio, o de la educación,* traducción, prólogo y notas de Mauro Armiño, ed.

Alianza Editorial, Madrid 1990].

Sade, Donatien Alfonse Fran^ois, Marquis de: *Justine oder Vom Missgeschick der Tugend* Fráncfort 1989 [colección «Die Frau in der Litera tur»: «La mujer en la literatura» (sic!)] Ed. cast.: *Justine o de los infortunios de ia virtud,* traducción de Carlos Arce, ed. ATE, Barcelona 1983].

Sade, Donatien Alphonse Frangois, Marquis de: *Die neue Justine oder Vom Missgeschick der Tugend' gefolgt von der Gescbicbte ihrer Schwester Juliette oder Vom Segen des Lasters,* nuevamente traducido y editado por Stefan Zweifel y Michael Pfister, Munich 1990, tomo I. [La trad. al castellano de «Juliette...» tiene la misma referencia que para «Justine...», ya apuntada].

Sade, Marquis de: *Die Philosophie im Boudoir, oder Die lasterbaften Lebrmeister.*

Dialoge, zur Erziebung junger Damen bestimmt, Gifkendorf 1989. [Ed. cast.: *La Filosofía en el Tocador,* traducción de Ricardo Pochtar, Ed. Bruguera, Barcelona 1984 (2.*)].

SteinbrOGGE, Liselotte: *Das moralische Gescblecht. Theorien und literalische Ent-tvürfe iiberdie Natur der Frau in der franzósischen Frühaufkldrung* Weinheim 1987.

Stf.rnf., Laurcnce: *Leben und Ansicbten von Tristnm Sbandy, Gentleman,* ed.

original: Londres 1760-67, reed.: Zúrich 1983. [Ed. cast.: *La vida y opiniones del Caballero Tristnm Sbandy,* prólogo de A. Whrigt, notas de Javier Marías, ed. Alfaguara, Madrid 1978].

Thomasius, Christian: *Discours Welcber Gestalt man denen Fnntzosen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen solle,* Leipzig 1701. Reimpr.: C. T.

Deutsche Schriften, Stuttgart 1970.

ThCrmer-Rohr, Christina: *Vagabundinnen. Feministiscbe Essays,* Berlín 1987.

Tinner, Walter: Leibniz: «System und Exoterik», en: *Esoterik un Exoterik der Philosophie. Beitrage zu Gescbicbte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung* Basel/Stuttgart 1977.

[Troeltsch, Cari Friedrich]: *Die Frauenzimmerschule oder Sittliche Grundsatze zum Unterricht des schonen Geschlechls, wie sich selbiges bey alien Votfallen-heilen in der Welt au f eine bescheidene A rtzu betragen habe?,* Fráncfort 1766.

UNZER-ZIEGLER, Johannne Charlotte: *Johannen Charlotten Zieglerin Grundriss einer Weltweissheit für das Frauenzimmer mit Anmerckungen und einer Vorrede begleitet, von Johann Gottlieb* KRÜGERN, *der Weltweissheit und Arzneygelahrtheit Doctor und Professor, der Römisch-Käyserlichen Academie der Naturforscher, und der Königlich-Preussichen Academie der Wissenschaften Mitgliede, Halle im Magdeburgischen,* editado por Carl Hermann HEMMERDE, 1751.

UTERMÖHLEN, Gerda: «Leibniz im Briefwechsel mit Frauen», en: *Nidersächsis-.ches Jahrbuch für Landesgeschichte,* Núm. 52, 1980.

VOLTAIRE, *Voltaires Correspondence,* edited by Theodore BESTERMAN C nf 1954 [—BESTERMAN].

WAGNER, Peter: *Lust & Liebe im Rokoko,* Nördlingen 1986.

WOLFF, Christian: Chr. *Wolffs eigene Lebenbeschreibung,* editado con un ensayo sobre Wolff por H. WUTTKE, en: Christian WOLFF, *Biographie,* Hildesheim 1980.

WOLFF, Christian: *Metaphysik, oder Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt,* Halle 1720.

WOLFF, Christian: *Moral, oder Vernünfftige Gedancken von der Menschen Tun und Lassen...,* Halle 1720.

WOLFF, Christian: *Politik, oder Vernünfftige Gedancken von dem Gesellschaftlichen Leben der Menschen und Insonderheit dem gemeinen Wesen,* Halle 1721.

WOLFF, Christian: *Theologia Naturalis,* Vol. I, Halle 1736.

WÖHRMANN, Klaus Rüdiger: «Die Unterscheidung von Exoterik und Esoterik bei Leibniz», en: *Studia leibnitiana, Supplementum XXI* [Actas del III Congreso Internacional sobre Leibniz, 1977, tomo 3.]

ZWEIFEL, Stefan/PFISTER, Michael: «Sade zwischen Justine und Juliette», in: *Die neue Justine...,* Múnich 1990, tomo I.

Relación de las ilustraciones

1. Portada de la primera edición alemana de los *Entretiens sur la Pluralité des Mondes»,* de FONTENELLE.
2. De: Wilhem HAUSENSTEIN, *Rococó,* Múnich 1924.
3. De: Bernhard von FONTENELLE, *Diálogos sobre la pluralidad de los mundos.* Con notas y láminas en bronce de Johann Elert BODE, Berlín 1780, reimpresión en Weinheim, 1983.
4. De: Wilhem HAUSENSTEIN, *Rococó.*
5. De: Francesco ALGAROTTI, *Il Newtonianismo per le Dame ovvero Dialoghi sopra la Luce e i Colori,* Nápoles MDCCXXXVII.
6. De: Franceso ALGAROTTI, *Il Newtonianismo per le Dame ovvero Dialoghi supra la Luce e i Colori.*
7. De: Christian WOLFF, Obra Completa, III, tomo 28, Hildesheim 1988.
8. De: André MOREL, *La Marquise du Châtelet. Amie de Voltaire,* París 1930.
9. Maurice Quentin de la TOUR, *Mlle. Ferrand medita sobre Newton,* Pastel, 73'5 x 60'3 cm; de la colección del Bayrischen Hypotheken- und Wechselbank, en la antigua pinacoteca.

Unzer-Ziegler, Johannne Charlotte: *Johannen Charlotten Zieglerin Crundriss einer Weltweissheil für das Frauenzimmer mit Anmercktmgen und einer Vorrede begleitel, von Johann Gottlieb* ***K r ü G E R N ,*** *der Weltweissheil* ***u n d*** *Arzneygelahrtheit Doctor und Pro/essor, der Romisch-Kdyserlichen Academie der Na turf o rscher, und der Kóniglick-Preussichen Academie der Wissenscha/ten Mitgliede, H alle im Magdeburgischen,* editado por Cari Hermann Hemmerde, 1751.

Utermóhlen, Cerda: «Leibniz im Briefwechsel mit Frauen», en: *Nidersáchsis-xhes Jahrbuch jürLandesgeschichte,* Núm. 52, 1980.

Volt aire, *Voltaires Correspondente,* edited by Theodore Besterman C ni 1954 [—Besterman].

Wagner, Peten *Lusl & Liebeim Rokoko,* Nordlingen 1986.

Wolff, Christian: Chr. *Wolffs eigene Lebenbeschreibung* editado con un ensayo sobre Wolff por H. Wuttke, en: Christian Wolff, *Biograpbie,* Hildesheim 1980.

W o l f f , Christian: *Metaphysik, oder Vemünfftige Gedancken von Gott, der Well und der Seele des Menschen, aucb alien Dingen überhaupt,* Halle 1720.

Wolff, Christian: *Moral, oder Vemünfftige Gedancken von der Menschen Tun unid Lassen...,* Halle 1720.

Wolff, Christian: *Polilik, oder Vemünfftige Gedancken von dem Gesellschaftti-chen Leben der Menschen und Insonderbeil demgemeinen Wesen,* Halle 1721.

Wolff, Christian: *Theologia Naluralis,* Vol. I, Halle 1736.

Wohrmann, Klaus Rüdigen «Die Unterscheidung von Exoterik und Esoterik bei Leibniz», en: *Studia leibnitiana, Supplementum XX I* [Actas del III Congreso Internacional sobre Leibniz, 1977, tomo 3.]

Zweifel, Stefan/PFiSTER, Michael: «Sade zwischcn Justine und Juliette», in: *Die neueJustine...,* Munich 1990, tomo 1.

Relación de las ilustraciones

1. Portada de la primera edición alemana de los *Entreticns sur la Pluralitédes Mondes»,* de F o n t e n e l l e .

2. De: Wilhem H a u s e n s t e i n , ***R ococó,*** Munich 1924.

3. De: Bernhard von F o n t e n e l l e , *Diálogos sobre la pluralidad de los mundos* Con notas y láminas en bronce de Johann Elert Bode, Berlín 1780, reimpresión en Weinhcim, 1983.

4. De: Wilhem H a u s e n s t e i n , ***R ococó.***

5. De: Francesco A l o a r o t t i, *II Newtonianismo per le Dame owero Dialoghi sopra la Lacee i Colorí,* Ñapóles MDCCXXXVII.

6. De: Franceso A l c a r o t t i, *II Newtonianismo per le Dame omero Dialoghi supra la Luce e i Colorí.*

7. De: Christian W o l f f , Obra Completa, III, tomo 28, Hildesheim 1988.

8. De: André M o r f .L, *La Marquisa du Chálela. Amie de Voltaire,* París 1930.

9. Maurice Quentin de la Touk, *Mlle. Fem ad medita sobre Newton,* Pastel, 73’5 x 60'3 cm; de la colección del Bayrischen Hypothckcn- und Wcchselbank, en la antigua pinacoteca.

10. De: Joseph Jérôme de LALANDE, *Astronomie des Dames*, Paris 1824.
11. De: Giuseppa Eleonora BARBAPICCOLA, *I Principij della Filosofia di Renato Des-Cartes. Tradotti del Francese col confronto del Latino in cui L'Autore gli scrisse*, Turín [=Nápoles] 1722.
12. De: Giuseppa Eleonora BARBAPICCOLA, *I Principij della Fisolofia di Renato Des-Cartes...»*.
13. De: Wilhem HAUSENSTEIN, *Rococó.*
14. De: Johanne Charlotte ZIEGLER, *Compendio de una sabiduría del mundo para la mujer, con notas y prólogo de Johann Gottlieb Krüger, Doctor en sabiduría y medicina, miembro de la Academia Real Romana de Científicos y de la Real Academia de las Ciencias de Prusia*, Halle en Magdeburgo, editado por Carl Hermann Hemmerde, 1751.
15. De: Carl Friedrich TROELTSCH, *La escuela de mujeres o fundamentos para la enseñanza del bello sexo; ¿cómo ha de comportarse ante cualquier situación del mundo?*, Fráncfort 1766.
16. De: Peter WAGNER, *Placer y amor en el Rococó*, Nördlingen 1986.
17. De: Johann Caspar LAVATER, *Fragmentos fisionómicos para potenciar el conocimiento y el amor de la humanidad, una selección con 101 reproducciones*, Winterthur 1787.
18. De: Wilhem HAUSENSTEIN, *Rococó.*
19. De: Johann Caspar LAVATER, *Fragmentos fisionómicos para estimular el conocimiento y el amor de la humanidad.*
20. De: Wilhem HAUSENSTEIN, *Rococó.*
21. De: Wilhem HAUSENSTEIN, *Rococó.*
22. De: Johann Caspar LAVATER, *Fragmentos fisionómicos para potenciar el conocimiento y el amor de la humanidad.*
23. De: [D'ARGENS, Jean Baptiste de Boyer, Marqués]: *Thérèse Philosophe ou Mémoires pour servir à l'Historie de D. Dirrag et de Mademoiselle Eradice*, La Haya, O. J.
24. De: [D'ARGENS, Jean Baptiste de Boyer, Marqués]: *Thérèse Philosophe ou Mémoires pour servir à l'Historie de D. Dirrag et de Mademoiselle Eradice.*
25. Portada de una edición pirata de *Thérèse Philosophe* de 1774.
26. De: «Thérèse Philosophe». Grabado erótico de cinco famosas ediciones, Dortmund 1982 [Die bibliophilen Taschenbücher núm. 316].
27. De: *Thérèse Philosophe.* Grabado erótico en cobre de cinco famosas ediciones.
28. De: *La nueva Justine. 101 grabados en cobre sobre la obra del Marqués de Sade*; Dortmund 1982 [=Die bibliophilen Taschenbücher núm. 340].
29. De: *La nueva Justine. 101 grabados en cobre sobre la obra del Marqués de Sade.*

10. De: JosephJéróme de Lalandk, *Aslronomie des Dames,* París 1824.

11. De: Giuseppa Eleonora B a r b a p ic c o l a , *I Principij delta Filosofía di Renato Descartes. Tradottidel Franccse col confronto del Latino in cui L'Autore gli scrisse,* Turín

[—Ñapóles] 1722.

12. De: Giuseppa Eleonora B a r b a p ic c o l a , *l Principij della Fisolofia di Renato Descartes..».*

13. De: Wilhem H a u s e n s t e in , *R ococó.*

1 4.

De: Johanne Charlotte Z i e g l e r , *Compendio de una sabiduría del mundo para la mujer, con notas y prólogo de fohann CottUeb Krüger, Doctor en sabiduría y medicina, miembro de la Academia Real Romana de Científicos* y *de la Rea! Academia de las Ciencias de Prusia,* Halle en Magdeburgo, editado por Cari Hermano Hemmerde, 1751.

15. De: Cari Friedrich Troeltsch, *La escuela de mujeres o fundamentos para la enseñanza del bello sexo; ¿cómo ha de comportarse ante cualquier situación del mundo?,* Francfort 1766.

16. De: Peter W a g n e r , *Placer y amor en el Rococó,* Nórdlingen 1986.

17. De: Johann Caspar Lavatkr, *Fragmentos fisionómicos para potenciar el conocimiento y el amor de la humanidad, una selección con 101 reproducciones,* Wintcrthur 1787.

18. De: Wilhem H a u s e n s t e i n , ***R oco có .***

1 9.

De: Johann Caspar L a v a t e r , *Fragmentos fisionómicos para estimular el conocimiento* v *el amor de la humanidad*

20. De: Wilhem H a u s e n s t e in , ***R oco có .***

21. De: Wilhem H a u s e n s t e i n , *Rococó.*

22. De: Johann Caspar L a v a t e r , *Fragmentos fisionómicos para potenciar el conocimiento y el amor de la humanidad.*

23. De: [D'Argens, Jean Baptiste de Boyer, Marqués]: *Thérese Philosophc ou Mémoi-respour servirá iHistoriede D. DirrageldeMademoiselleEradicc,* La Haya, O .J.

24. De: [D'Argens, Jean Baptiste de Boyer, Marqués]: *Thérese Philosophe ou Mémoi-respourservirá IHistoriedeD. DirragetdeMademoiselleEradice.*

25. Portada de una edición pirata de *Thérese Philosophc de* 1774.

26. De: «Thérese Philosophe». Grabado erótico de cinco famosas ediciones. Don-mu nd 1982 [Die bibliophilen Taschcnbücher núm. 316].

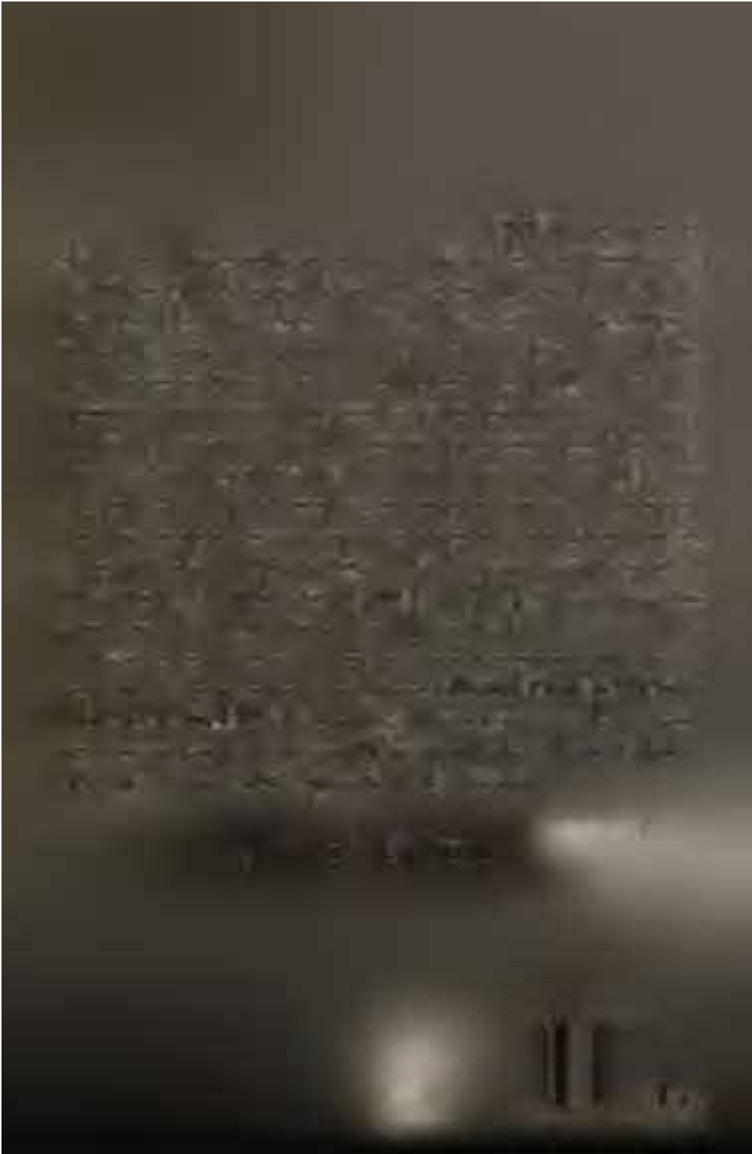
27. De: *Thérese Philosophe.* Grabado erótico en cobre de cinco famosas ediciones.

28. De: *La nueva Justina. 101 grabados en cobre sobre la obra del Marqués de Sade;* Dort-mund 1982 [—Die bibliophilen Taschcnbücher núm. 340].

29. De: *La nueva Justine. 101 grabados en cobre sobre la obra del Marqués de Sade.*

D





3412808

ESDE finales del siglo

xviii, las mujeres comenzaron a aparecer en obras filosóficas y científicas. El papel desempeñado por estas mujeres, aparentemente incultas pero ingeniosas, atendía a diversas funciones. Desde Fontenelle, secretario perpetuo de la Academia de Ciencias de París, al Marqués de Sade, pasando por Rousseau o Kant, la literatura filosófica-científica con mujeres sirve como disculpa para ampliar el público de la ciencia, para abrir los resultados esotéricos del saber a

toda la sociedad, como en *El newtonianismo p a ra las m ujeres* de Algarotti. Actualmente nos sirve, asimismo, para detectar la posición moral de los hombres acerca de la condición de las mujeres, el sexo, el dominio del propio cuerpo, el libertinaje, el mecanicismo, el materialismo y la ilustración. URSULA PIA JAUCH analiza estos episodios de la introducción de las mujeres en el campo de la cultura a través de los hombres en busca de las claves socio-culturales del desarrollo de las ideas acerca del género. FILOSOFÍA DE DAMAS Y

MORAL MASCULINA constituye un ensayo acerca de la razón ingeniosa representada por las mujeres. También en Alianza Editorial

«La mujer barroca» (LS 176), de Giulia Calvi (ed.).

Alianza Editorial

ISBN-84-206-

// ,

..lililí lili

*—

9 7 8 8 4 2 0 6 2 8 0 8 0